بازدید شد
۱۳۸۴

کتابخانهٔ مجلس شورای ملی
کتاب شوارق الالهام
مؤلف ملا عبدالرزاق فیاض لاهیجی
مترجم
موضوع
شمارهٔ قفسه ۳۷۵۰ ۱۰۴۲۶
شماره ثبت کتاب ۵۰۸۷۲ ۹۳۳۹

تواریخ
لاهیجی

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين اما بعد الحمد لله الذي
هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله والصلوة على من لكمال رسالته اختار
ختم نبوته اصطفاه والتسليم لمن اشرقت علامته لوصيته وارتضاه ولسائر الاوصياء
الهادين بنوره وهداه فيقول العبد الراجي رحمة ربه الملتجي عبد الرزاق ابن علي
الحسين اللاهيجي تجاوز الله عن سيئاتهم كان خاتم المحققين افضل الحكماء والمتكلمين
سلطان العالمين في العالمين واسوة العرفاء الالهيين نصير الحق والملة والدين
محمد ابن محمد الطوسي اعلى الله مقامه في عليين قد كان منفردا فيما بين علماء الشريعة و
شركاء الصناعة بتحقيق قلما سبقه فيه احد من السابقين وتدقيق لم يتفق مثله
لواحد من اللاحقين كتاب التجريد من مصنفاته ممتاز بين الكتب المؤلفة في الفن
بما باشياء قد خلت عنها مصنفات الاولين ولم يحو بما بداينها صحايف الاخرين من
جودة ترتيب المسائل وجازة تقريب الدلائل وغاية تجريد للعقايد ونهاية تهذيب
للاصول عن الزوايد وضبط ضابط لاوابد الفوايد ورباط رابط على شوارد الفوايد
~~ورباط رابط على~~ مع اشارة هادية الى لطايف الحقايق وتنبيهات منبهة على الدقايق
ولوامع كاشفة عن المقاصد وتلويحات لا تجزاء المواقف والمراصد وكنوز تحقيقات

تشير الى المطالب العالية ورموز تدقيقات تنبئ عن ملخص الحكمة المتعالية بعبارات
على طوالع اسرار المطالب كالتنزيل والفاظ هي مطالع الانوار التحصيل وتقريرات
يلوح على مجملها تفصيل المفصل وتعبيرات من فاز بمفازتها فاز بالنقد المحصل و
بالجملة ذلك الكتاب مع ما له من الشان الجليل كما قيل من ان يصدر الا من مثل هذا
المحقق العظيم الشان ولقد دعت جلالة ذلك التصنيف دواعي جميع اصحاب
الكمال الى الاشتغال به وصرفت هممهم كافتهم الى الخوض في مطالبه بعضها بتصدي
تاليف لعله مقرب منه او كتبه ثانيه او بعضها بالتزام تكلف في تفسير الفاظه وفي
شرح معانيه او بعضها بتعليق معلقات تفصح عن معانيه ولعمري كلهم او جلهم
ينادون من مكان بعيد ولم يهتدي الى مغزى مرامه احد منهم من قديم او جديد
وان هذا الضعيف القليل البضاعة في ذلك القاصر الباع في الصناعة طالما
يجول في نيتي ويتخلج على سريرتي ان اشرح من مطالبه وماخذه التي يسره الله تعالى
بمنه وفضله للاطلاع عليها شرحا من غير ان يلتفت الى الكثير مما قيل او يقال تعديلا
او جرحا الى ان تاكد لي ذلك العزم بتكرر التماس صدر عن لسان حال الطالبين وتواتر
اقتباس ظهر من ضمير استعداد المستعدين وانضاف الى ذلك تاكيد اخ لي
من ابناء الزمان نظن له شانه وتصديق مؤمن من ال فرعون يكتم ايمانه فاخذت
في ذلك وشرعت خايضا سلوك اضيق المسالك مع علمي بان قد استهدفت
نفسي لرماة المجون واستعرضت ذاتي دون اسنة الطعون ولكن على
الله في كل الامور اتكالي واليه كلمتي في جميع احوالي ولا حول ولا قوة الا بالله العلي
العظيم وهو يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وسميته بشوارق الالهام في شرح
تجريد الكلام وقبل الخوض في المقصود فلا بد من تقديم مقدمة في تعريف علم الكلام

وبيان موضوعه وغايته ومرتبته فانه كالواجب تقديم هذه الاربعة في كل علم ليكون
طالبه على بصيرة في طلبه بحيث يتصوره بتعريفه الرسمي فيحيط على مسائله اجمالا
بخلاف ما اذا تصوره بغيره فانه وان كان لطلبه يكفيه لكنه لا يفيده بصيرة فيه والتميز
في نظره العلم المطلوب لتباين الموضوعات تمايز العلوم وليمكن الشروع الا
خبثا ربي فيه ولا يبطل سعيه ويزداد رغبته وليعرف قدره فيوفي حقه ففيها
مطالب اربع المطلب الاول في تعريفه فاقول قال صاحب المواقف الكلام علم يقتدر معه
على اثبات العقايد الدينية بايراد الحجج ودفع الشبهة فالمراد علم بامور كما حمل عليه شارح
المواقف ليكون المراد من العلم نفس المسائل ويجوز ان يكون المراد الملكة الحاصلة
من ممارسة المسائل كما اشار الى ذلك الاحتمال شارح المقاصد حيث نقل تعريف المواقف
ثم لا حاجة الى تقدير امور ثم قال شارح المواقف في شرح هذا التعريف اراد
بالعلم معناه الاعم اي التصديق مطلقا ليتناول ادراك المخطئ في العقايد ودلائلها
وبينه بصيغة الاقتدار على القدرة التامة وباطلاق المعية على المصاحبة الدائمة فينطبق
التعريف على العلم بجميع العقايد مع ما يتوقف عليه اثباتها من الادلة ورد الشبه
لان تلك القدرة على ذلك الاثبات انما يصاحب دائما هذا العلم دون العلم بالقوانين
التي يستفاد منها صور الادلة فقط ودون علم الجدل الذي يتوسل به الى حفظ اي
وضع يراد اذ ليس فيه اقتدار تام على ذلك وان سلم فلا اختصاص له باثبات هذه
العقايد والمتبادر من هذا الحد ما له نوع اختصاص به ودون علم النحو الجامع لعلم الكلام
مثلا اذ ليس يترتب عليه تلك القدرة دائما على جميع التقادير بل لا مدخل له في
ذلك الترتب العادي اصلا واختيار تقدير على يثبت لان الاثبات بالفعل غير لازم
واختار معه على به مع شيوع استعماله تنبيها على انتفاء السببية الحقيقية المتبادرة

من الباء مهنا كما هو مذهب الاشعري واختار اثبات العقايد على تحصيلها اشعارا
بان ثمرة علم الكلام اثباتها على الغير ولان العقايد على تحصيلها اشعارا بان ثمرة علم
الكلام اثباتها على الغير وان العقايد يجب ان يؤخذ من الشرع ليعتد بها وان
كانت مما يستقل فيه العقل واقول لا يخفى ما فيه اذ مجرد الاخذ تقليد غير معتبر
كيف ومن العقايد ما يتوقف ثبوت الشرع عليه بل الاولى ان يقال لا اعتداد
بالعقايد الحاصلة من الادلة الكلامية من حيث هي كلامية كما سياتي بل ان ثمرتها
الا الاثبات على الغير وقال شارح المقاصد معنى اثبات العقايد تحصيلها واكتسابها
بحيث يحصل الترقي من التقليد الى التحقيق واورد عليه شارح المواقف انه
يلزم منه ان يكون العلم بالعقايد خارجا عن الكلام ثمرة له ولا شك في بطلانه و
المراد بالعقايد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل فان الاحكام الماخوذة من
الشرع قسمان اعتقادية صرفة وتسمى اصلية وعقايد وقد دون الكلام لحفظها
وعملية المقصود بالذات منها هو العمل وان كان الاعتقاد بها ايضا مقصودا كقولنا
الصلوة واجبة والوتر مندوب وتسمى فرعية وقد دون لها علم الفقه والمراد
بالدينية المنسوبة الى دين محمد صلعم صوابا كان ذلك الاعتقاد المنسوب او خطا
فان الخصم مع كونه مخطيا لا يخرج من علماء الكلام فليس المراد من الحجج والشبهة
كذلك في نفس الامر بل بحسب زعم المتصدي للاثبات وهو اعني ما يراد الحجج
الى اخره متعلق بالاثبات اي يكون الاثبات بهذا الطريق لا بطريق اخر
كالمعجزة فيخرج علم النبي صلعم وعلوم المعصومين بل علم الله تعالى وعلوم
الملائكة ايضا وقال شارح المقاصد الاحكام المنسوبة الى الشرع منها ما يتعلق
بالعمل وتسمى فرعية وعملية ومنها ما يتعلق بالاعتقاد وتسمى اصلية واعتقادية

وكانت الاوايل من العلماء ببركة صحبة النبي صـ وقرب العهد بزمانه وسماع الاخبار
ومشاهدة الاثار مع قلة الوقايع والاختلافات وسهولة المراجعة الى الثقات مستغنين
عن تدوين الاحكام وترتيبها ابوابا وفصولا وتكثير المسائل فروعا واصولا الى ان ظهر
الاختلاف الاراء والميل الى البدع والاهواء وكثرت الفتاوى والواقعات وحست
الحاجة بها الى زيادة نظر والتفات فاخذ ارباب النظر والاستدلال في استنباط الاحكام
وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام واقبلوا على تمهيد اصولها وقوانينها وتلخيص
حججها وبراهينها وتدوين المسائل بادلتها والشبه باجوبتها وسموا العلم بها فقها و
خصوا الاعتقاديات بعلم التوحيد والصفات تسمية باشهر اجزائه واشرفها وبعلم
الكلام لان مباحثه كانت مصدرة بقولهم الكلام في كذا وكذا ولان اشهر الاختلافات
فيه كان مسئلة كلام الله تعالى انه قديم او حادث ولانه يورث قدرة على الكلام في
تحقيق الشرعيات كالمنطق في الفلسفيات ولانه كثر فيه الكلام مع المخالفين والرد
عليهم ما لم يكثر في غيره ولانه بقوة ادلته صار كانه هو الكلام دون ما عداه كما يقال للا
قوى من الكلامين هذا هو الكلام واعتبر واعاد لتها اليقين لانه لا عبرة بالظن في
الاعتقاديات بل في العمليات فظهر انه العلم بالقواعد الشرعية الاعتقادية المكتسبة
من ادلتها اليقينية وهذا المعنى لعقايد الدينية اي المنسوبة الى دين محمد صـ سواء توقف
على الشرع اولا وسواء كان من الدين في الواقع ككلام اهل الحق اولا ككلام المخالف وصار
قولنا هو العلم بالعقايد الدينية عن ادلتها اليقينية مناسبا لقولهم في الفقه انه العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها التفصيلية وموافقا لما نقل عن بعض علماء الملة ان
الفقه معرفة النفس ما لها وما عليها وان ما يتعلق منها بالاعتقاديات هو الفقه الاكبر وخرج
العلم بغير الشرعيات الفرعية وعلم الله وعلم الرسول بالاعتقاديات وكذا اعتقاد المقلد

منه

المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة بذلك فانه كلام وان لم يكن
ثمه هذا التدوين والترتيب وذلك اذا كان متعلقا بجميع العقايد بقدر الطاقة
البشرية مكتسبا من النظر في الادلة اليقينية انتهى كلام شارح المقاصد وقال
في شرحه للعقايد النسفية بعد ما ذكر قريبا مما نقلناه وهذا هو كلام القدماء

النسفية

ومعظم خلافياته مع الفرق الاسلامية خصوصا المعتزلة لانهم اول فرقة اسسوا
قواعد الخلاف لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة في باب العقايد
وذلك ان رئيسهم واصل ابن عطا اعتزل عن مجلس حسن البصري تقرير ان مرتكب
الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر واثبت المنزلة بين المنزلتين فقال الحسن اعتزل
عنا فسموا المعتزلة وهم سموا انفسهم اصحاب العدل والتوحيد بقولهم بوجوب
ثواب المطيع وعقاب العاصي ونفي الصفات القديمة عنه تعالى ثم انهم توغلوا في
علم الكلام وتشبثوا باذيال الفلاسفة في كثير من الاصول وشاع مذهبهم فيما بين
الناس الى ان خالف الشيخ ابو الحسن الاشعري مع استاده ابو علي الجبائي
في مسئلة ذكرها شارح العقايد وانا اطوي ذكرها لعدم الحاجة ههنا
وساذكرها ان شاء الله تعالى في موضع يليق بها واحقق ما عندي فيها فترك الاشعري
مذهبه واشتغل هو ومن تابعه بابطال راي المعتزلة واثبات ما ورد به السنة
وجرى عليه الجماعة ثم لما نقل الفلسفة الى العربية وخاض فيه الاسلاميون
حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة فخلطوا بالكلام كثيرا من
الفلسفة ليحققوا مقاصدها فيتمكنوا من ابطالها وهلم جرا الى ان ادرجوا فيه
معظم الطبيعيات والالهيات وخاضوا في الرياضيات حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة
لولا اشتماله على السمعيات وهذا هو كلام المتاخرين انتهى كلام شارح العقايد

وهو صريح في ان مخالفة المعتزلة مع اهل السنة المسمين بالاشاعرة انما هو في ظواهر
السنة وقد صرح في كلامه الاول ان المعتبر فيما يتعلق بالاعتقاديات انما هو اليقين
دون الظن ولا شك في ان الظاهر لا يفيد الا الظن فمخالفته لليقين لا يكون بدعة
بل صوابا وتسميتهم اياهم اهل البدعة والاهواء خطأ وغفلة عن الدين بل جمودهم
على الظواهر المخالفة للمعلوم من كثير من المسائل الاعتقادية بدعة لان المعلوم من
الدين بحيث لا يشك فيه احد تاويل كثير من الظواهر المخالفة للمعقول فيكون
منعهم مخالفتها لما هو ثابت في الدين بل هذا افحش من البدعة لان البدعة هو
القول بما لا يكون في الدين لا هو ولا نقيضه وهذا قول بخلاف ما ثبت في الدين
وظهر ايضا من كلامه ان خلط الكلام بالفلسفة من المعتزلة انما هو لاستمدادهم
من الفلسفة في مطالبهم وخلط الاشاعرة انما هو لابطال قواعد الفلسفة
كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر
الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة من الفلسفة وهذا اصرح في ان
عداوة الفلسفة انما شاعت في اهل الاسلام من الاشاعرة لا من المعتزلة
وفضلا عن الامامية كيف واكثر الاصول الثابتة عند الامامية عن ائمتهم المعصومين
صلوات الله عليهم اجمعين مطابق لما هو الثابت من اساطين الفلاسفة و
متقدميهم ومبني على قواعد الفلسفة الحقة كما لا يخفى على المحققين وينبغي ان يعلم
ان موافقة الامامية مع المعتزلة في اكثر الاصول الكلامية انما هو لاستمداد المعتزلة
من الفلسفة لا لان اصول الامامية ماخوذة من علوم المعتزلة بل اصولهم انما اخذت
من ائمتهم وهم صلوات الله عليهم يمنعون اصحابهم من الكلام الا ما يكون ماخوذا منهم عليهم
السلام وجميع ذلك ظاهر لمن مارس اصولها للامامية رضوان الله عليهم واعلم ان

الظاهر

ان الظاهر في ان كلا من التعريفين المذكورين يصلح لكل واحد من كلام كل من القدماء
والمتاخرين ولا تفاوت بين الكلامين في ذلك ثم الفرق بين التعريفين بان مقتضى
تعريف المقاصد علم الكلام انما هو نفس العلم بالعقايد الدينية مثل علمنا بان الله
واحد وانه قادر وانه عالم الى غير ذلك واما ساير ما يذكر في الكتب الكلامية
من مسائل الجواهر والاعراض وامثال ذلك مما يتوقف عليه العلم بنفس العقايد
فليس من علم الكلام بخلاف تعريف المواقف فان مقتضاه ان يكون نفس
العلم بالعقايد جزء من علم الكلام اذ له مدخل في الاثبات على الغير لا محالة فلا يتوهم
كونه خارجا من الكلام ثم اقول الاولى ان يقال الكلام صناعة نظرية يقتدر بها
على اثبات العقايد الدينية المطلب الثاني في موضوع علم اعلم اولا ان موضوع كل علم
هو ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية اي العوارض التي تعرضه لذاته او لامر
يساويه لا ما يعرضه لامر اعم واخص فالتعجب والضحك مثلا عرضان ذاتيان للانسان
وغريبان عن الحيوان لان عروضهما له انما هو لاجل الانسان الذي هو اخص منه
والحس والحركة الارادية بالعكس من ذلك اعني انهما ذاتيان للحيوان وغريبان عن
الانسان لان عروضهما له انما هو لاجل الحيوان الذي هو اعم منه ولا يجب كون العرض
الذاتي مساويا لما هو عرض ذاتي له بل قد يكون اخص منه كالاستقامة والانحناء
للخط كما صرح به الشيخ الرئيس بل جميع الفصول الذاتية اعراض للجنس كالناطق
والصاهل للحيوان مع كونهما اخص منه والمعتبر في ذلك عروضه للمعروض من حيث
انه هو من غير ان يتوقف عروضه له على ان يصير نوعا معينا اولا ليعرضه ذلك العارض
ثانيا كالتعجب بالنسبة الى الحيوان فانه لا يعرض الحيوان الا بعد صيرورته انسانا
وان كان المعروض يعرض ذلك العارض بصير نوعا معينا كالناطق للحيوان فهو عرض

ذاتي له كان غرضه لا يتوقف على صيرورته نوعا معينا يصير بذلك نوعا معينا ثم انه
قد اشرنا الى وجوب تقديم معرفة الموضوع في كل علم والمراد منها التصديق بموضوعية
الموضوع بمعنى ان الشيء الفلاني موضوع لهذا العلم وهو مفاد هلية المركبة واما هلية
البسيطة اعني التصديق بان ذات الموضوع موجودة فقد عدها جزءا من العلم و
عللوا ذلك بان ما لا يعلم ثبوته كيف يطلب ثبوت شيء له لكن اثبات ذلك التصديق
وبيانه لا يكون من ذلك العلم بل يجب ان يكون اما بديهيا كالموجود بما هو موجود
الذي هو موضوع للفلسفة الاولى واما مبينا في علم اخر كالعدد للحساب والمقدار
للهندسة المبين وجودهما في الفلسفة الاولى واما تصور ذات الموضوع
فهو من المبادي التصورية للعلم وانما لم يجعلوا التصديق بهليته البسيطة ايضا
من المبادي التصديقية للعلم لان المراد من المبادي التصديقية المقدمات التي يتالف
منها قياسات العلم وانما لم يجعلوا هلية المركبة اعني التصديق بالموضوع عينه
من الاجزاء لانه انما يتحقق بعد كمال العلم فهو بمثابته اشبه منه بالجزء مثلا اذا قلنا
العدد موضوع الحساب فكان التصديق بالموضوعية اجمالا من سوابق العلم وتحقيقا
من لواحقه واما تصور مفهوم الموضوع اعني ما يبحث في العلم عن اعراضه الذاتية
فانما هي في صناعة البرهان من المنطق وانما جعلوا التصديق بموضوعية الموضوع
من مقدمات الشروع في العلم لانهم اتفقوا على ان تمايز العلوم في انفسها
انما هو بحسب تمايز الموضوعات فناسب تصدير العلم ببيان الموضوع افادة
لما به يتميز بحسب الذات بعدما افاده التعريف التميز بحسب المفهوم وايضا في
معرفة جهة الوحدة لكثرة المطلوبة احاطة بها اجمالا بحيث اذا قصد تحصيل تفاصيلها
لم ينصرف الطلب عما هو منها الى ما ليس منها ولا شك ان جهة وحدة مسائل العلم

اولا

العلم اولا بالذات هو الموضوع اذ فيه اشتراكها وبه اتحادها وتحقيق المقام على نحو
يتضمن بيان كلا الامرين اعني كون تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات وكون جهة
وحدة المسائل اولا وبالذات هو الموضوع انهم لما حاولوا معرفة احوال الاشياء بقدر
الطاقة البشرية على ما هو المراد بالحكمة وضعوا الحقايق انواعا واجناسا وغيرها كالانسان
والحيوان والموجود وبحثوا عن احوالها المختصة واثبتوها لها بالادلة فحصل لهم
قضايا كسبية محمولاتها اعراض ذاتية لتلك الحقايق سموها بالمسائل وجعلوا
كل طائفة منها يرجع الى واحد من تلك الاشياء بان يكون موضوعا اما نفسه او جزئه
او نوعا منه او عرضا ذاتيا له علما خاصا يفرد بالتدوين والتسمية والتعليم نظرا الى ما
لتلك الطائفة على كثرتها واختلاف محمولاتها من الاتحاد من جهة الموضوع اي
الاشتراك فيه على الوجه المذكور ثم انه قد يتحد من جهات اخرى كالمنفعة الغاية
ونحوها ويؤخذ لها من بعض تلك الجهات ما يفيد تصورها اجمالا ومن حيث
ان لها وحدة فيكون حدا للعلم ان دل على حقيقة مسماه اعني ذلك المركب
الاعتباري كما يقال هو علم يبحث فيه عن كذا او علم بقواعد كذا والا فرسما كما يقال
هو علم يقتدر به على كذا او يحترز به عن كذا او يكون آلة لكذا فظهر ان الموضوع هو جهة
وحدة مسائل العلم الواحد نظرا الى ذاتها وان عرضت لها جهات اخرى كالتعريف
في والغايات والغاية وانه لا معنى لكون هذا علما وذلك علما اخر سوى انه يبحث عن احوال
شيء وذلك عن احوال شيء اخر مغاير له بالذات او بالاعتبار فلا يكون تمايز العلوم
في نفسها وبالنظر الى ذواتها الا بحسب الموضوع وان كانت يتميز عند الطالب على طائفة من
التعريفات والغايات ونحوها ولهذا جعلوا تباين العلوم وتناسبها وتداخلها ايضا
بحسب الموضوع بمعنى ان موضوع احد العلمين ان كان مباينا لموضوع الاخر من كل وجه فالعلمان

متباينان على الاطلاق وان كان اعم منه فالعلمان متداخلان وان كان موضوعهما
شيئا واحدا بالذات متغايرا بالاعتبار او شيئين متشاركين في جنس او غيره
فالعلمان متناسبان على تفاصيل ذكرت في موضعها وبالجملة فقد اطبقوا
على امتناع ان يكون شيء واحد موضوعا لعلمين من غير اعتبار تغاير بان يؤخذ
في احدهما مطلقا وفي الاخر مقيدا او يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد اخر وامتناع
ان يكون موضوع علم واحد شيئين من غير اعتبار اتحادهما في جنس او غاية
او غيرها اذ لا معنى لاتحاد العلم واختلافه بدون ذلك والضابط انه اذا كان
البحث عن اشياء متكثرة بالذات فان كان البحث لا من جهة اشتراكها بل يكون
عن كل منها من جهة تخصه فالعلم متكثر سواء كانت تلك الاشياء مشتركة في
ذاتي او عرضي مخصوص كالعدد والمقدار المشتركين في الكم للحساب والهندسة
اولا واذا كان البحث عن شيء واحد بالذات فان كان البحث من جهتين متغايرتين
فالعلم متكثر والا فواحد سواء كان لذلك الشيء الواحد جهات متغايرة اولا
لا يقال العلم يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل وهي كما تختلف باختلاف
الموضوع كذا تختلف باختلاف المحمول فلم لم يجعل هذا وجه التمايز بان يكون
البحث عن بعض من الاعراض الذاتية علما وعن بعض اخر علما اخر مع اتحاد
الموضوع على ان هذا اقرب بناء على كون الموضوع بمنزلة المادة وهي ما خذ للجنس
والاعراض الذاتية بمنزلة الصورة وهي ما خذ للفصل الذي به كمال التمايز
لانا نقول ح لا ينضبط امر الاتحاد والاختلاف ويكون كل علم علوما جمة ضرورة
اشتماله على الانواع جمة من الاعراض الذاتية والغلط انما نشاء من عدم التفرقة
بين العلم بمعنى الصناعة اعني جميع المباحث المتعلقة بموضوع ما وبين العلم بمعنى

حصول

بمعنى حصول الصورة ولو اريد بهذا لكان كل مسئلة علما على حدة وايضا مبنى الاتحاد
والاختلاف وما يتبعه من التباين والتناسب والتداخل يجب ان يكون امرا
معينا او بينا او مبينا وذلك هو الموضوع اذ لا ضبط للاعراض الذاتية ولا حصر
بل لكل احد ان يثبت منها ما استطاع وانما يتبين تحققها في العلم نفسه ولهذا كانت
حدودها في صدر العلم حدودا اسمية ربما تصير بعد اثباتها حدودا حقيقية
بخلاف حدود الموضوع واجزائه فانها حقيقية واما حديث المادة والصورة
فكاذب لان كلا من الموضوع والمحمول جزء مادي من القضية وانما الصوري
هو الحكم على ان الكلام ليس في المسئلة بل في المركب الاعتباري الذي هو العلم
بمعنى الصناعة ولا خفاء في ان المسائل مادة له ويرجع الصورة الى جهة الاتحاد
اذ بها تصير المسائل تلك الصناعة المخصوصة اذا عرفت ذلك فاعلم ان المتقدمين
من علماء الكلام جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود لرجوع مباحثه
اليه قالوا ان المتكلم ينظر في اعم الاشياء وهو الموجود فيقسمه الى قديم ومحدث
بصفات يجب له وامور يمتنع عليه واحكام يجوز في حقه من غير وجوب او امتناع
ويبين ان اصل الفعل جائز عليه وان العالم فعله الجائز فيفتقر لجوازه الى محدث
وانه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وان هذا وقع وح
ينتهي تصرف العقل ويأخذ في التلقي من النبي الثابت عنده صدقه بقبول
ما يقوله من الله تعالى في امر المبدأ والمعاد ثم لما كان تمايز العلوم بتمايز الموضوعات
قيد والموجود ههنا بحيثية كونه متعلقا للمباحث الجارية على قانون
الاسلام اي الطريقة المعهودة المسماة بالدين والملة والقواعد المعلومة
قطعا من الكتاب والسنة مثل كون الواحد موجدا للكثير وكون الملك نازلا

من السماء وكون العالم مسبوقا بالعدم وفانيا بعد الوجود الى غير ذلك من القواعد
التي يقطع بها في الاسلام دون الفلسفة فيتميز الكلام عن الالهي بهذا الاعتبار
اقول وهذا الاعتبار هو الذي اخرج الادلة الكلامية من البرهان الى الجدل
فان امثال هذه احكام ظاهرية مقبولة ليست بقطعية غير محتملة للتاويل سيما
فيما يتعلق باحوال المبدء والامور الغايبة عنا بل الظاهر ان اكثرها تمثيلات للحقايق
وتنبيهات على الدقايق لا ينبغي الوقوف على ظواهرها والجمود على متبادرها فان
من ذلك قد تولد التشبيه والتجسيم فيما بينهم كما في قوله تعالى الرحمن على العرش
استوى وكما في الحديث الذي ورد فيه انكم سترون ربكم يوم القيمة كما ترون
القمر ليلة البدر الى غير ذلك نعم كان الاصوب ان لا يقع الاستكشاف عنها
والكلام فيها بل كان ينبغي الايمان بحقايقها على حد ما يفهمونه على تفاوت عقولهم
ومراتب افهامهم كما كان في الصدر الاول فلما وقع الاستكشاف وحدث
الكلام وشاع الاختلاف فالواجب ان يصادر الى مقتضى العقول الصريحة و
الاراء الصحيحة ويرجع الى قوانين النظر والاستدلال البرهاني الموجب لليقين
المبتني على المقدمات البرهانية القطعية العقلية الصرفة لمن اراد الترقي من
حضيض التقليد الى ذروة التحصيل وان ادى الى ترك الظواهر ورفض المتبادر
لاستقلال العقل في احوال المبدء وساير العقليات بخلاف ما يتعلق
بالعمليات والامور التي لا يستقل بمجرد العقل فيها وهذا ما وعدناك في صدر المقدمة
من ان الاعتماد على الدلائل الكلامية من حيث هي كلامية غير مجد في تحصيل
العقايد الدينية بل جدواها انما هو حفظ العقايد اجمالا على العقول القاصرة
الغير القادرة على البلوغ الى درجة اليقين التفصيلي والتحقيق التحصيلي هذا

كالقدرة والعلم والقدرة فانها يتوقف على الحيوة والخلق كذا في المواقف

هذا ثم انه اعترض في المواقف على كون موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود
بانه قد يبحث في الكلام عن احوال المعدوم والحال وعن احوال امور لا يتوقف
تلك الاحوال على كون تلك الامور موجودة في الخارج سواء كانت موجودة
فيه ام لا كالنظر والدليل فيقال مثلا النظر الصحيح يفيد العلم ام لا

والدليل وجه

دلالته كذا وينقسم الى كذا فان هذه كلها مسائل كلامية ولا يعتبر فيها وجود موضوعاتها
في الخارج ولا يجوز ان يؤخذ الموجود اعم من الذهني والخارجي ليعم الكل لان
المتكلمين لا يقولون في بالوجود الذهني ويرد على قانون الاسلام ما هو الحق من
المسائل الكلامية اذ المسائل الباطلة خارجة عن قانون الاسلام قطعا فان زعم القائل
بهذا القول ان الكلام هو المسائل الحقة دون الباطلة فلا يتميز علم الكلام عما ليس
بعلم الكلام كيف وكل من صاحبي المسائل الحقة والباطلة يدعي كون مسائله حقة
على قانون الاسلام واجاب في شرح المقاصد عن الاول بانا لا نسلم كون هذه المباحث
من مسائل الكلام بل مباحث النظر والدليل من مباديه وبحث المعدوم و
الحال من لواحق مسألة الوجود توضيحا للمقصود وتتميما له بالتعرض لما
يقابله لا يقال بحث اعادة المعدوم واستحالة التسلسل ونفي الهيولى و
امثال ذلك من المسائل قطعا لانا نقول هي راجعة الى احوال الموجود بانه
هل يعاد بعد العدم وهل يتسلسل الى غير النهاية وهل يتركب الجسم من الهيولى
والصورة ولو سلم انها من المسائل فكثير من المتكلمين يقولون بالوجود
الذهني فعندهم يصح جعل الموجود من حيث هو اعم من الخارجي والذهني
موضوعا للكلام ومن لم يقل بالوجود الذهني فعليه العدول من الموجود الى

العلوم كما سيأتي وعن الثاني بان المراد بقانون الاسلام اصول ماخوذة
من الكتاب والسنة والاجماع والمعقول الذي لا يخالفها بالجملة في صدد ان
يحافظ في جميع المباحث على القواعد الشرعية ولا يخالف القطعيات منها
جريا على مقتضى نظر العقل القاصر على ما هو قانون الفلسفة لا ان يكون جميع
المسائل حقة في نفس الامر منتسبة الى الاسلام بالتحقيق وقال شارح المواقف
ولقائل ان يقول ان لم يجعل حيثية كون البحث على قانون الاسلام قيدا
للموضوع لم يتوقف تمايز العلوم على تمايز الموضوعات وهو باطل لما مر
وان جعلت قيدا له اتجه ان تلك الحيثية لا مدخل لها في عروض المحمولات
لموضوعاتها وذهب بعضهم كالقاضي الارموي من المتاخرين الى ان موضوع
الكلام ذات الله تعالى لانه يبحث عن صفاته الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة
بامر الدنيا ككيفية صدور العالم عنه بالاختيار وحدوث العالم وخلق الاعمال
وكيفية نظام العالم بالبحث عن النبوات وما يتبعها او بامر الاخرة كبحث المعاد
وساير السمعيات فيكون الكلام هو العلم الباحث عن احوال الصانع من صفاته
الثبوتية والسلبية وافعاله المتعلقة بامر الدنيا والاخرة وتبعه صاحب
الصحايف الا انه زاد فجعل الموضوع ذات الله تعالى من حيث هي وذوات
الممكنات من حيث انها يحتاج الى الله تعالى وجهة الوحدة هي الوجود
وكان هو العلم الباحث عن احوال الصانع واحوال الممكنات من حيث
احتياجها الى الله تعالى على قانون الاسلام فان قيل لو كان الموضوع ذات الله
تعالى وحده او مع ذوات الممكنات من حيث الاستناد اليه لما وقع البحث
في المسائل الا عن احوالها واللازم باطل لان كثيرا من مباحث الامور العامة
والجواهر

فان الموضوع على هذا ان الكلام هو الله واحده مع تمايز كل منهما عن الآخر

والجواهر والاعراض يبحث عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها
الى الواجب يجاب بانه يجوز ان يكون ذلك على سبيل الاستطراد قصدا
الى تكميل الصناعة بان يذكر مع المطلوب ما له نوع تعلق به من اللواحق والفروع
والمقابلات وما اشبه ذلك كمباحث المعدوم والحال واقسام الماهية والحركات
والاجسام او على سبيل الحكاية لكلام المخالف قصدا الى تزييفه كمبحث العلل
والمعلولات والاثار العلوية والجواهر المجردة او على سبيل المبدئية بان يتوقف
عليه بعض المسائل فيذكر لتحقيق المقصود بان لا يتوقف بيانه على ما ليس
ببين كاشتراك الوجود واستحالة التسلسل وجواز كون الشيء فاعلا
وقابلا وامكان الخلاء وتناهي الابعاد واما ما سوى ذلك فيكون من فضول
الكلام يقصد به تكثير المباحث كما اشتهر بين المتاخرين من خلط كثير من
مسائل الطبيعي والرياضي بالكلام فان قيل لا يجوز ان يكون للكلام مباد
يفتقر الى البيان ويثبت بالبرهان لان مبادي العلم انما يتبين في علم اعلى منه
ليس في العلوم الشرعية ما هو اعلى من الكلام بل الكلام الكلي جزئي بالنسبة
اليه ومتوقف بالاخرة عليه فمباديه لا يكون الا بينة بنفسها يجاب بان ما يبين
فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى منه ولا ان يكون علما شرعيا الا ترى
الى ان علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه قال شارح المقاصد
ان المفهوم من شرح الصحايف ان ليس معنى البحث عن احوال الممكنات على وجه
الاستناد ان يكون ملاحظا في جميع المسائل ان يكون البحث عن احوال تعرض
الممكنات من جهة استنادها الى الله تعالى فانه قال ان احوال الممكنات التي
يبحث عنها في الكلام احوال مخصوصة معلومة نحكم بقيمنا بها عن تاثير قدرته تعالى

تعالى وذلك انما يكون لحاجتها فيكون عروضها للممكنات ناشيا عن جهة حاجتها اليه هذا ثم ان القوم قد ابطلوا هذا المذهب اعني كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحده او مع ذات الممكنات من جهة الاستناد بانه لو كان كذلك لما كان اثباته من مطالب الكلام لان موضوع الكلام لا يبين فيه بل في علم اعلى الى ان ينتهي الى ما موضوعه بين الثبوت كالموجود وذلك لان حقيقة العلم اثبات الاعراض الذاتية للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة ولا خفاء في انها بعد الهلية البسيطة لان ما لا يعلم ثبوته لا يعلم ثبوت شيء له لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده من اعلى مطالب علم الكلام ثم كونه مبدءا للممكنات بالاختيار او الايجاب بلا وسط في الكل او بوسط في البعض بحيث اخرصه والقول بان اثباته انما هو من مسائل الالهي دون الكلام ظاهر الفساد والا لكان هو احد العلوم الاسلامية بل رئيسها وراسها واجاب عنه عند بعضهم بانه جاز ههنا اثبات الموضوع في العلم لوجهين الاول ان الوجود من اعراضه الذاتية لكونه واجب الوجود بخلاف ساير العلوم فان الوجود انما يلحق موضوعاتها لامر مباين الثاني انه لا علم شرعي فوقه يبين فيه موضوعه فلا بد من بيانه فيه وقال شارح المقاصد وفيه نظر اما اولا فلانه ليس من شرط العرض الذاتي ان لا يكون معلولا للغير بل ان لا يكون لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج عنه غير مساو للاتفاق على كون العجب والمرض عرضا ذاتيا للانسان والحركة والسكون للجسم والاستقامة والانحناء للخط الى غير ذلك واما ثانيا فلانه يلزم ان لا يكون بيان وجود شيء من الممكنات مسئلة من شيء من العلوم فلا يصح ان موضوع العلم انما يبين وجوده في علم اعلى واما ثالثا فلان قولهم موضوع العلم لا يبين فيه بعد تقرر انه لا يثبت في العلم غير الحكم الاعراض الذاتية للموضوع يكون لغوا من الكلام لان ما وجوده عرض ذاتي يبين فيه وما لا يبين ليس بعرض ذاتي واما رابعا فلانه لا يبقى قولهم لكل علم موضوع ومباد ومسائل على عمومه لان معناه التصديق بانية الموضوع وهليته بالبسيط وقد صار في علم الكلام من جملة المسائل ولما خاصا فلان تقاعد العلوم انما يتقاعد الموضوعات فلا معنى لكون علم اعلى من اخر سوى ان موضوعه اعم فينبغي ان يؤخذ موضوع الكلام الموجود او المعلوم والا فالالهي اعلى رتبة منه وان كان اشرف من جهة وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى وفق الشرع ثم قال فان قيل فقد آل الكلام الى ان الوجود المخصوص لموضوع الصناعة وان كان من اعراضه الذاتية لا يبين فيها لكون نظرها مقصورا على بيان هليته المركبة بل يكون مسلما في نظرها لكونه بينا او مبينا في صناعة اعلى وح يعود الاشكال بان بيانه هناك لا يكون من الهلية المركبة وموضوع هذا العرض الذاتي لا يكون حينئذ هو مسلم الوجود قلنا موضوع الصناعة الاعلى اعم ووجوده لا يستلزم وجود الاخص فيبين فيها وجود الاخص بان يبين انقسام الاعم اليه والى غيره وانه يوجد له هذا القسم ويكون ذلك عايدا الى الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم فيتحقق وجود الجسم وفي الطبيعي ان بعض الجسم كرة فيتبين وجود الكرة وعلى هذا القياس هذا وذهب اكثر المتاخرين الى ان موضوع علم الكلام هو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقايد الدينية لما انه يبحث عن احوال الصانع تعالى من القدم والوحدة والقدرة والارادة وغيرها واحوال الجسم والعرض من الحدوث والافتقار والتركيب من الاجزاء وقبول الفناء ونحو ذلك مما هي عقيدة اسلامية

او وسيلة اليها وكل هذا بحث عن احوال المعلوم وهو كالموجود بين الهلية والشمول لموضوعات ساير العلوم الاسلامية فيكون الكلام فوق الكل الا انه اوثر على الموجود ليصح على راي من لا يقول بالوجود الذهني ولا يفسر العلم بحصول الصورة في العقل ويرى مباحث المعدوم والحال من مسائل الكلام لا يقال ان اريد بالمعلوم مفهومه فاكثر محمولات المسائل اخص منه فلا يكون عرضا ذاتيا له وان اريد به ما صدق عليه من افراده كان اعم منه فلا يكون ايضا عرضا ذاتيا مبحوثا عنه ما لم يقيد بما يجعله مساويا له كما حقق في موضعه لانا نقول قد حقق هناك ايضا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه كما ذكرنا ثم ان شارح المواقف اورد على كون المعلوم موضوعا للكلام مثل ما اورده على كون المعلوم موضوعا للكلام الموجود موضوعا له وهو ان الحيثية المذكورة لا مدخل لها في عروض القدرة مثلا للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك الحيثية وان كان بحث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية اقول فظهر ان شيئا من المذاهب الثلثة لا يخلو عن خدشة فالصواب ان لا يفرق بين الكلام والالهي بحسب الموضوع بل يجب ان يجعل موضوع كلا العلمين الموجود بما هو موجود فان حيثية المعلومية ايضا لا مدخل لها في عروض محمولات مسائل الكلام لموضوعاتها ويجعل الفرق بينهما من حيث قانون البحث في ان يكون على قانون مطابق مما ثبت من ظواهر الشريعة بخلاف مبادي العلم الالهي فانها لا يعتبر فيها مطابقة ظواهر الشرع بل المعتبر فيها مطابقة القوانين العقلية المرفوعة سواء طابقت الظواهر ام لا فان طابقت فذاك والا فيأولون الظواهر الى ما يطابق قوانين المعقول فهذا هو الفرق بين الكلام والالهي فاما حديث تمايز العلوم بحسب تمايز

تمايز الموضوعات فلا يجب مراعاته بين العلوم الشرعية والعلوم الفلسفية معا بل يكفي في اعتبار اطراده في كل منهما على حدة بان يكون تمايز العلوم الشرعية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها وكذا يكون تمايز العلوم الفلسفية فيما بينها بحسب تمايز موضوعاتها الا ان يكون تمايز علم شرعي عن علم فلسفي ايضا بحسب تمايز الموضوعين المطلب الثالث في بيان فايدة علم الكلام قالوا انما وجب تقديم فايدة العلم دفعا للعبث فان الطالب ان لم يعتقد فيه فايدة اصلا لم يتصور منه الشروع فيه بالضرورة وان اعتقد فيه فايدة غيرما هي فايدته امكنه الشروع فيه الا انه لا يترتب عليه ما اعتقده بل ما هو فايدته وربما لم يكن موافقا لوصفه فيعد سعيه في تحصيله عبثا وايضا ازديادا للرغبة فيه حيث كانت مهمة ليوفيه حقه من الجد والاجتهاد وهي امور الاول بالنظر الى الطالب في قوته النظرية به وهو الترقي من حضيض التقليد الى ذروة الايقان قال الله تعالى ويرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات خص العلماء بالذكر مع اندراجهم في المؤمنين رفعا لمنزلتهم الثاني بالنظر الى تكميل الغير وهو ارشاد المسترشدين بايضاح المحجة لهم الى عقايد الدين والزام المعاندين باقامة الحجة عليهم فانه ربما يجرهم الى الاذعان والاسترشاد الثالث بالنسبة الى اصول الاسلام وهو حفظ عقايد الدين عن ان يزلزلها شبه المبطلين الرابع بالنظر الى فروع الاسلام وهو ان يبنى عليه ما عداه من العلوم الشرعية فانه اساسها واليه يؤل اخذها واقتباسها لانه ما لم يثبت وجود صانع عالم قدير مكلف مرسل للرسل منزل للكتب لم يتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه واصول الخامس ايضا للطالب في قوته العملية وهو صحة النية بالاخلاص في الاعمال وصحة الاعتقاد بقوته في الاحكام المتعلقة بالافعال اذ بهذه القوة

في النية والاعتقاد يوجب قبول العمل وترتب الثواب عليه وغاية ذلك كله هي الفوز بسعادة الدارين فان هذا الفوز مطلوب لذاته فهو منتهى الاغراض غاية الغايات المطلب الكامل اسبح مرتبة علم الكلام وشرفه قالوا وانما وجب تقديمها ليعرف قدره ورتبته فيما بين العلوم فيترجح بقدره في اكتسابه ويعتني بتحصيله في اقتنائه ولما كان كما علمت موضوعه اعم الامور واعلاها وغايته اشرف المطالب الغايات واجديها ودلائله يقينية يحكم بصحة مقدماتها صريح العقل وقد تأيدت بالنقل وهي اي شهادة العقل بصحتها مع تأيدها بالنقل هي الغاية في الوثاقة ومنه هي جهات شرف العلم لا تعدوها فهو اشرف العلوم بحسب جهات الشرف كلها وهذا ما اردنا ايراده في المقدمة فلنخض في شرح الكتاب قال المصنف اعلى الله مقامه بسم الله الرحمن الرحيم اما كلمة شرط قال في الصحاح وقولهم اما بالفتح فهو لافتتاح الكلام ولا بد من الفاء في جوابه تقول اما عبد الله فقائم وانما احتيج الى الفاء في جوابه لان فيه تأويل الجزاء كانك قلت مهما يكن من شيء فعبد الله قائم بعد منصوب على الظرفية لوجود المضاف اليه قال في الصحاح وبعد نقيض قبل وهما اسمان يكونان ظرفين اذا اضيفا واصلهما الاضافة فمتى حذفت المضاف اليه لعلم المخاطب بنيتهما على الضم ليعلم انه مبني اذ كان الضم لا يدخلهما اعرابا لانهما لا يصلح وقوعهما موقع الفاعل ولا موقع المبتدأ ولا الخبر حمد هو لغة نقيض الذم كالمدح وهو الثناء الحسن وهو اعم من الشكر وهو الثناء على الاحسان وعرفا الوصف بالجميل على الجميل لقصد التبجيل وهو اعم من الشكر العرفي وهو الفعل المنبئ عن تعظيم المنعم لكونه منعما بحسب المتعلق اعني ما يقعان بازائه فانه يقع بازاء الفضائل والفواضل بخلافه

حيث

حيث يختص وقوعه بازاء الفواضل واخص بحسب المورد فانه يقع باللسان وحده وهو بالجنان والاركان وايضا فالحمد اللغوي والحمد العرفي اعم من وجه من الشكر العرفي والمشهود كما في الشرح المطالع وحاشيته هو العموم والخصوص من وجه بين اللغويين بجعل الشكر اللغوي هو الفعل المنبئ والعموم مطلقا بين العرفيين لكونهما عرفا بما بين الموارد كلها حيث لا عبرة بمجرد القول بدون مطابقة الاعتقاد والعمل وكون الحمد بازاء النعمة مطلقا ويختص الشكر بالنعمة الواصلة الى الشاكر والتحقيق ما ذكرنا اما الاول فلانه هو المطابق لما صرح به ائمة اللغة واما الثاني فلان المعتبر في الحمد هو عدم مخالفة الاعتقاد والعمل لما يصدر من اللسان فكل منهما شرط لكونه ما من اللسان حمدا وليس بفرد له ولا بجزء منه واما في الشكر فكل منهما على ما ذكرنا فرد منه وهو الاشهر وقد يعرف بصرف العبد جميع ما اعطاه الله تعالى الى ما اعطاه لاجله وح يكون كل منهما جزء منه وكذا تخصيص الشكر بالنعم الواصلة انما هو على هذا التعريف واجب الوجود اي لذاته فانه المتبادر عند الاطلاق وهو اخص صفاته تعالى اذ لا يصدق على شيء من الممكنات بخلاف ساير صفاته وانما حذف الموصوف للتعيين وللاشارة الى كون صفاته تعالى عين ذاته فيحصل به اعتنان والى انه لا يمكن تصور ذاته بكنهها بل بوجهها وهو بالصفات وهو اخصها كما عرفت فيحصل به اعتنائه بالتنبيه الى الحمد الحق فانه من مطالبه دون الكتاب اذ ليس مذكورا فيه واما لزوم توهم التكرار لو ذكر لكونه بمنزلة الموصوف لاختصاصه به فانما يتم لو لم يصدق على شيء اصلا وليس الا ادعاء فيرجع الى ما ذكرنا اولا وانما لم يعرفه لانه لم يقدر الموصوف بل وضعه موضعه اوقد له غير معرف مثل الله واجب الوجود على نعمائه تخصيص النعماء التي من

الفواضل مع الحمد الذي يعمها والفضائل اشارة الى ان حمدنا ليس الا شكرا لانعامه في نعمه الغير المتناهية بحيث بوعمرنا الى الابد حامدين لم يفضل حمدنا على ما وصل الينا من نعمه ليمكن ان يقع بازاء غيرها فلا يكون شكرا والصلوة هي لغة الدعاء واذا اسند الى الله تعالى فالمراد الرحمة قال في الصحاح الصلوة الدعاء ومن الله تعالى الرحمة وفي القاموس الصلوة الدعاء والرحمة والاستغفار ومن الثناء من الله على رسوله وقيل هي من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء وهي يستعمل بعلى مطلقا قال الله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي يا ايها الذين امنوا صلوا عليه وسلموا تسليما على سيد اصله على فيعل من ساد قومه يسودهم سيادة وسُودداً وسيدودة فهو سيد وعند البصريين اصله فيعِل كذا في الصحاح انبيائه جمع نبي واصله نبيء بالهمزة على فعيل من النبا بمعنى الخبر لانه انبأ عن الله سبحانه او نبي بدون الهمزة على فعيل بمعنى مفعول من النبوة وهي ما ارتفع من الارض اي شُرِّفَ على ساير الخلق كل ذلك في الصحاح وهو اعني سيد انبياء الله هو نبينا محمد ابن عبد الله صلى الله عليه واله لكونه خاتمهم بالنص من الله المستلزم للفضل عليهم وللاجماع الامة على ذلك ولكونه سيد البشر كما اشتهر في الخبر فيكون سيد الانبياء ايضا ولذلك ترك الموصوف لتعينه بهذا الوصف كما في القرينة السابقة ثم قد يوجد في بعض النسخ ههنا وفي القرينة السابقة من التصريح بذكر الموصوف فليس بمعتمد وعلى اكرم اسم تفضيل من الكرم وهو نقيض اللوم بالهمزة على فعل بمعنى الدناءة عطف على سيد احبائه جمع حبيب على فعيل بمعنى محبوب او محب على ما في القاموس والانسب ههنا هو الاول والمراد بالاحباء اما اصحابه خاصة واما جميع امته والضمير راجع الى سيد انبيائه ولا باس

بتفكيك

بتفكيك الضمير في مثل هذا المقام لظهور المقصود ولا معنى لرجوعه الى واجب الوجود واسم التفضيل المضاف قد يراد به الزيادة على جميع من اضيف اليه وهو الاكثر وقد يراد به الزيادة على جميع من عداه مطلقا وبالمعنى الاول يجوز ان يقصد بالمفرد المتعدد دون الثاني ومراد المصنف يصح ان يكون ههنا هو المفرد فيريد عليا عليه السلم اكتفاء بما هو الاصل ويصح ان يكون المتعدد فيريد الائمة الاثني عشر الذين هم المرادون بال النبي وعترته صلعم وهذا هو الاظهر ووجه صحة ارادة زيادة كل واحد منهم على ما عدا المجموع او زيادة كل واحد منهم على مجموع ما عداه بان يكون المراد من الاكرمية نفي الاكرمية من الغير فلا ينافي مساواة البعض ويكون المراد من الاكرمية في وقت هو وقت امامة كل منهم وانما لم نحمل على الاكرمية في الجملة اعني من بعض الوجوه ليصح في المتعدد لانه ليس من مذهبنا في الائمة عم ثم انه ترك الموصوف في هذه القرينة ايضا للتعيين باعتقاده كما في القرينتين السابقتين باعتقاد الجميع هذا ثم ان السيد الشريف قال في حواشيه على الشرح القديم لم يرد به معنا يل ما يتناول متعددا اعني من اتصف من محبوبيه بزيادة الكرم في الجملة ومراده الزيادة بوجه ما ليصح حمله على المتعدد على ما هو مذهب اهل السنة في كرامة الجملة ومراده الى الصحابة والشارح القوشجي لم يتفطن لمراده وتوهم ان مراده من في الجملة اعم من كل واحد من المعنيين المذكورين لاسم التفضيل المضاف فقال اسم التفضيل اذا اضيف قد يراد به هذا وقد يراد به هذا واما التفضيل بمعنى الزيادة في الجملة فلم يرد قط هذا ثم ان المحشيين المحققين قد طولوا الجدال واكثروا المقال في ذلك بما لا يقضي منه العجب وما ذكرنا هو حق هذا المقام وما زاد عليه فهو هذر من الكلام فالفي جواب اما نجيب الى ممتلك

اي سئلته من سئلة الشيء الحمن سئلته عن من تحريس هو التقريب المهذب الخالي عن الاملال والاخلال مسايل الكلام اي مقاصد علم الكلام ومطالبه سمي فان كل مطلب مسئلة لانه يسال عنه وقد عرفت تعريف علم الكلام والفرق بينه وبين الحكمة ونرتبها اي ونضع كل مسئلة موضعها اللايق بها على ابلغ النظام بمعنى الترتيب مشيرا الى غرر جمع اغر وهو في الاصل فرس في جبهته بياض ثم نقل الى الاشرف من كل شيء فوايد جمع فريدة وهي اللؤلؤة النفيسة فرايد الدرر كبارها استعارها لاصول الاعتقادات اصل الاعتقاد وهو في اللغة عقد الشيء بالقلب وفي العرف التصديق الجازم وفي الشرع الحكم الشرعي الغير المتعلق بالعمل كما عرفت في المقدمة وهو المراد ههنا ونكت جمع نكتة وهي في اللغة ما تنكته من الارض بقضيب ونحوه استعير لكل معنى دقيق مسايل الاجتهاد اراد بها ما يتعلق بالاعتقادات من المباحث النظرية المختلف فيها التي يحتاج اصابة الحق فيها الى زيادة سعي فالمراد من الاجتهاد هو المعنى اللغوي كانه اراد بغرر فرايد الاعتقاد اصول الاعتقادات التي هي المتفق عليها مما اقاده الدليل بحسب قوانين الكلام اليه وفي اعتقاده بحسب هذه القوانين على والله مفعول مقدم لقصد التخصيص اسئل العصمة عن الزلل والطغيان والسداد في التقرير والبيان وان يجعل عطف على المفعول الثاني لاسئل هذه الكتاب الموسوم بتسميته بتجريد العقايد لاشتماله على عقايد الفرقة المحقة مقتصرا عليها وترتيبه على مقاصد لان البحث في علم الكلام اما عن نفس العقايد اعني التوحيد والنبوة والامامة والمعاد فان التوحيد مشتمل على العدل ايضا فهي اربعة واما عما يتوقف اثباتها عليه

عليه وهو احوال الممكن المنحصر في الجواهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة والثاني في الجواهر والاعراض والثالث في اثبات الصانع وصفاته والرابع في النبوة والخامس في الامامة والسادس في المعاد ووجه الترتيب ان ما يتوقف عليه الكل متقدم على الكل وهو باب الامور العامة واحوال الجوهر والعرض على التوحيد لتوقفه عليها وهو على النبوة لتوقفها عليه وهي على الامامة لتوقفها عليها وهما على المعاد لان المراد هو المعاد الجسماني والعقل لا يستقل فيه بل يحتاج الى التعريف من الله والمعرف هو النبي والامام وفي الشرح القديم لما كان علم الكلام باحثا عن المعاد وما يتعلق به من الجنة والنار والصراط والميزان والثواب والعقاب وذلك يتوقف على النبوة والامامة وهما يتوقفان على اثبات الصانع صفاته وهو يتوقف على المحدث الذي هو الجوهر والعرض وجميع ذلك يتوقف على الامور العامة لا جرم رتبه على ستة مقاصد وفي شرح القوشجي لما كان المقصد الاقصى والمطلب الاعلى في علم الكلام هو العلم باحوال المبداء والمعاد واحوال المعاد مما لا يستقل باثباتها العقل بل يحتاج فيه الى السماع من النبي بالاتفاق والامام ايضا عند البعض وما يستقل به العقل انما يستنبط من البحث عن احوال الممكن المنقسم الى الجواهر والعرض اما بامور عامة او غيرها لا جرم رتب المصنف كتابه على ستة مقاصد وما ذكرنا اولى منهما لانه يلزم منها ان يكون المقصود بالذات من الكلام منحصرا في واحد او اثنين مع ما في الاخير من جعل الامور العامة بحثا عن الجوهر والعرض المقصد الاول في الامور العامة قال صاحب المواقف اي ما لا يختص بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض يعني اعم من ان يكون شاملا لجميع

الموجودات كالموجود والعلية وكذا الوحدة فان كل موجود وان كان كثيرا له وحدة ما باعتبار او يكون شاملا للاثنين منها كالامكان الخاص والحدوث والوجوب بالغير والكثرة والمعلولية فان جميعها مشتركة بين الجوهر والعرض وقال شارح المقاصد وجه افراد باب الامور العامة هو انه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم الى الواجب والجوهر والعرض واختص كل منها باحوال افرد في بابه احتيج الى باب لمعرفة الاحوال المشتركة بين الثلثة كالوجود والوحدة او الاثنين فقط كالحدوث والكثرة قال وبهذا يظهر ان المراد باكثر الموجودات في قولهم الامور العامة ما يعم اكثر الموجودات هو اقسام الثلثة التي هي الواجب والجوهر والعرض لا افراده التي لا سبيل الى حصرها وتعيين الاكثر منها ثم قال ولا خفاء في ان المقصد بالنظر ما يتعلق به غرض علمي ويترتب عليه مقصود اصلي من الفن ولا يكون له ذكر في احد المقاصد بالاصالة ولا فكثير من الامور الشاملة مما لا يبحث عنه في الباب كالكمية والكيفية واضافة المعلومية والمقدورية وساير مباحث الكليات الجنس والحد والرسم والوضع والحمل بل عامة المعقولات الثانية اقول في هذا الكلام جواب عما اورده المحقق الدواني على تعريف المواقف بقوله ولقائل ان يقول فيدخل فيه الكم المطلق فانه يوجد في الجواهر والعرض وكذا الحياة والقدرة والعلم والارادة السمع والبصر فانها يوجد في الجوهر والواجب فليتدبر ثم قال شارح المقاصد فان قيل قد يبحث عما لا يشمل الموجود اصلا كالامتناع والعدم وعما يختص الواجب قطعا كالوجوب والقدم قلنا لما كان البحث مقصورا على احوال الموجود كان بحث العدم والامتناع بالعرض لكونهما في مقابلة الوجود والامكان وبحث الوجوب والقدم من جهة كونهما من اقسام مطلق الوجوب

الوجوب والقدم اعني ضرورة الوجود بالذات او بالغير وعدم المسبوقية بالعدم وهما من الامور الشاملة اما الوجوب فظاهر واما القدم فعلى راي الفلاسفة حيث يقولون بقدم بغير بقدم المجردات والحركة والزمان وغيرها من الجواهر والاعراض ونظر الكلام فيه من جهة النفي لا الاثبات كبحث الحال عند من ينفيه ثم قال وقد يفسر الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات او المعدومات ليشمل العدم والامتناع انتهى ثم ان هذا الكلام يتضمن انهم عرفوا الامور العامة بما يعم اكثر الموجودات وهذا التعريف في ظاهر غير جامع لعدم شموله لما هو شامل لجميع الموجودات و المشهور هو انها ما يعم جميع الموجودات او اكثرها وهذا هو التعريف الجامع والجواب ان الشمول لاكثر الموجودات لا ينافي الشمول لجميعها فيصدق على الشامل لجميع الموجودات انه شامل لاكثرها والتقدير بالاكثر انما هو لاخراج ما يختص بواحد من اقسام الموجودات فلا يضر الشمول للجميع وقيل هي الشاملة لجميع الموجودات اما على الاطلاق او على سبيل التقابل ولما كان هذا صادقا على الاحوال المختصة ايضا اذ قد يصدق على كل منها انه مع مقابله شامل لجميع الموجودات زاد بعضهم ويتعلق بكل من المتقابلين غرض علمي وقد يبدل في هذا التعريف لفظ الموجودات بالمفهومات لئلا يصير البحث عن العدم والامتناع استطراديا ولا حاجة اليه لان العدم والامتناع استطرادي بلا حاجة اليه لان العدم بمعنى رفع الموجود سواء كان عدوليا او سلبيا من احوال الموجود مشترك بين الجوهر والعرض وكذا الامتناع اذا اريد به ما بالغير او المطلق الشامل له وليس المراد من احوال الموجود ما يختص بالموجود والا لخرج الامكان والمهية ولا يجب ان يراد بها ما لا ينافي الوجود ليلزم كون بعض المباحث استطراديا ولا ان يراد بالعدم رفع الوجود المطلق او الذهني ثم ان المحقق الدواني

اورد على هذا التعريف انه ان اراد بالمقابلة في قوله مع ما يقابلها المعنى الاصطلاحي
المنحصر في الاقسام الاربعة فالامكان والوجوب ليسا من تلك الاقسام وضرورة
ان احدهما سلب الضرورة عن الطرفين والاخر الضرورة في الطرف الموافق و
مقابل كل منهما بهذا المعنى كاللاوجوب واللاامكان او ضرورة الطرفين وسلب
ضرورة الطرف الموافق لا يتعلق به غرض علمي وان اراد مطلق المباينة والتنافي
فالاحوال المختصة بكل واحد من الثلثة مع الاحوال المختصة بالاخرين يشتمل جميع
الموجودات ويتعلق بجميعها الغرض العلمي فانها من مقاصد الفن وقول والجواب
عنه ايضا يستفاد مما نقلنا من شرح المقاصد وهو ان المعتبر ان يتعلق به غرض
علمي ولا يكون له ذكر بالاصالة في احد المقاصد اي في الاحوال الخاصة فيختار مطلق
المباينة ويخرج الاحوال المختصة التي قد تعلق بها غرض علمي بسبب كونها
مذكورة بالاصالة في احد المقاصد والاحوال الغير المذكورة بالاصالة واحد المقاصد
بسبب كونها مما لا يتعلق به غرض علمي ويجاب عنه ايضا بان المراد بالمتقابل ما يذكر
في مقابله ويجعل قرينا له في عنوان الفصل كما يقال في القدم والحدوث وفي العلة
والمعلول الى غير ذلك وفيه فصول ثلثة لانحصار الامور العامة المبحوث
عنها التي تعلق بها غرض علمي بالاستقراء في الوجود والعدم واحوالهما وفي
الماهية واحوالها وفي المركب من الماهية والوجود او العدم واحواله وهو العلة
والمعلول الفصل الاول في الوجود والعدم وفيه مسائل كثيرة الاولى في بداهة الوجود وقد
اختلفوا فيها فقيل انه بديهي التصور فلا يجوز ان يعرف الا تعريفا لفظيا
وعليه المحققون وقيل انه كسبي وقيل لا يتصور اصلا لا بداهة ولا كسبا
واختلفوا ايضا في ان الحكم ببداهته بديهي او كسبي والحق انه بديهي وهو
مختار

وفيه فصول

الفصل الاول في الوجود والعدم

مختار المصنف واكثر المحققين قال شارح المقاصد الحق ان تصور الوجود بديهي
وان هذا الحكم ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب
حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لا شيء اعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء
وهو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في عقله ما هو اعرف منه بل ما هو
في مرتبته ثبت انه اوضح الاشياء عند العقل هذا ومع ذلك فقد عرفه جماعة من المتكلمين
والحكماء الوجود فمرادهم به ليس الا التعريف اللفظي فان المعنى الواضح قد يعرف
من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فالمص اراد اولا ان يبين ان مراد المحققين
من الحكماء والمتكلمين من تعريف الوجود لا يمكن ان يكون تعريفا حقيقيا والا
لزم الدور لكونه تعريفا بالمرادف بخلاف ما اذا كان المراد تعريفا لفظيا فانه ليس
الغرض منه افادة ماهية المعرف ليكون حصول تصوره الغير الحاصل موقوفا على حصول
تصور المعرف المشتمل على ما يرادفه فيلزم توقف الشيء على نفسه ليظهر ان مرادهم
من هذه التعريفات هو التعريف اللفظي فقال تحديدهما اي الوجود والعدم كما
هو الظاهر بالثابت العين والمنفي العين الكاين وهذا للمتكلمين اي تحديد الوجود
بالثابت العين على الوجود بان المراد الثابت عينه لا بنفسه من حيث هي لا باعتبار
امر اخر بخلاف الموجود فانه ثابت من حيث اتصافه بالوجود والثابت اعم من
ان يكون ثابتا بنفسه وهو الوجود او بالوجود وهو الموجود ثم قال وانت
خبير بانه لا دلالة للفظ عينه على هذا المعنى ولا يعقل من الثابت الا المرالثبوت
وهو معنى الموجود واقول نعم الثابت كذلك بحسب اللغة لكن بحسب العرف
اعم كما ذكره الموجه وسياتي ما يؤيده ولعمري هذا توجيه لطيف سيما اذا كان الغرض
تعريفا لفظيا ثم قال وكون هذه التعريفات للوجود والعدم هو ظاهر كلام التجريد

والمباحث المشرقية وفي كلام المتقدمين ان الموجود هو الثابت العين والمعدوم
هو المنفي العين فكان زيادة لفظ العين لدفع توهم ان يراد الثابت لشيء او المنفي
عن شيء فان ذلك معنى المحمول وفي كلام الفارابي ان الوجود امكان الفعل
والانفعال والموجود ما امكنه الفعل والانفعال هذا وقال الشارح القديم وقول
المصنف رحمه الله وتحديدهما بالثابت العين والمنفي العين مستدرك اي
محتمل اذ الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم لم يعرفا بهما بل الموجود
والمعدوم عرفا بهما واما الوجود والعدم فيعرفان بثبوت العين ونفي العين
ثم قال ويمكن ان يقال لما كان الوجود والعدم مساويا للموجود والمعدوم
في المعرفة والجهالة عند من عرف معنى صيغة المفعول كان بطلان تعريف الموجود
والمعدوم بما ذكرنا دالا على بطلان تعريف الوجود والعدم بثبوت العين
ونفي العين فلذلك لم يتحاش عن ذلك واورد في محل تعريف الوجود و
العدم تعريف الموجود والمعدوم افادة لهذا المعنى انتهى اقول وهذا مراد
من اعتذر عنه بان مفهوم الموجود يشتمل على شيئين مفهوم الوجود ومفهوم
صيغة المفعول لكن مفهوم صيغ المشتقات معلوم لكل من يعرف اللغة فاذا علم
علم مفهوم الوجود علم مفهوم الموجود واذا جهل جهل فلو احتاج الموجود الى
التعريف كان ذلك لاحتياج الوجود اليه فتعريف الموجود بالثابت العين تعريف
في الحقيقة للوجود بثبوت العين لانه المحتاج الى التعريف وكذا تعريفه بما يمكن
ان يخبر عنه تعريف له بثبوت الخبر بالامكان وكما ان تعريف الموجود المذكور صريحا
دور كذلك تعريف الوجود المذكور ضمنا دور فقوله وتحديدهما اي تحديد
الوجود والعدم بالثابت العين اي بما علم منه تحديدهما به انتهى وحاصله ان حاجة
المشتق

المشتق من مفهوم من حيث انه مشتق من هذا المفهوم الى التعريف
ليس الا لاحتياج هذا المفهوم الى التعريف والا فصيغة المشتق معلوم لغة
فلا يرد عليه انه يجوز تعريف الناطق بالضاحك ولا يجوز تعريف النطق
بالضحك فلا يكون تعريف مشتق بمشتق تعريفا في الحقيقة لماخذ
الاشتقاق بماخذ الاشتقاق وذلك لانه لا يجوز تعريف الناطق من حيث هو ناطق
اعني من حيث هو مشتق من النطق بالضاحك بالضرورة هذا ووجه ايضا بارجاع
الضمير الى الموجود والعدم لدلالة الوجود والعدم عليهما او لانهما اطلقا عليهما
تسامحا باطلاق المشتق منه على المشتق كما اشرنا اليه او الذي يمكن ان يخبر عنه و
بنقيضه اي الذي لا يمكن ان يخبر عنه او بغير ذلك مثل قولهم الموجود هو الذي
يكون فاعلا او منفعلا او الذي ينقسم الى الفاعل والمنفعل او ينقسم الى الحادث
والقديم والمعدوم ما لا يكون فاعلا ولا منفعلا او ما لا ينقسم الى الفاعل والمنفعل
او ما لا ينقسم الى الحادث والقديم وهذه التعريفات للحكماء يشتمل على دور ظاهر
قال شارح المقاصد اذ لا يعقل معنى الذي ثبت والذي يمكن ونحو ذلك الا بعد
تعقل معنى الحصول في الاعيان او لا يعقل او الاذهان ثم قال وقد يقرر الدور
بان الموصوف المقدر لهذه الصفات اعني الذي ثبت والذي يمكن والذي ينقسم
هو الوجود لا غير اذ غيره اما الموجود او العدم او المعدوم ولا شيء منها
يصدق على الوجود وهو ضعيف لان المفهومات لا ينحصر فيما ذكر فيجوز ان يقدر
مثل المعنى والامر والشيء مما يصدق على الوجود وغيره انتهى هذا في تعريفات
الوجود واما في تعريفات العدم فيقال بازائه اذ لا يعقل معنى الذي نفي والذي
لا يمكن ونحو ذلك الا بعد تعقل معنى الانتفاء ولعل هذا هو مراد الشارح القديم

حيث قال اذ كل من المعرفات الثلثة للموجود يعرف بالموجود وكذا كل من المعرفات
الثلثة للمعدوم يعرف بالمعدوم وعلى هذا يكون المراد من قوله دور ظاهر اي
غير مضمر كما صرح به الشارح القديم بقوله وهو الدور بمرتبة واحدة واما الشارح
الجديد فقال اما اشتمال التحديد الاول فظاهر لان الثبوت مرادف للوجود وكذا
النفي للعدم واما الثاني فلان الامكان قد اخذ في كل من حدي الوجود والعدم
وهو عبارة عن سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم واما الثالث فلانه
قد اخذ الكون في تعريف الوجود المرادف له وسلب الكون في تعريف العدم
المرادف له وعلى هذا يكون المراد من قوله ظاهر اي غير خفي لا غير مضمر فان
الدور في بعضها مضمر واورد المحقق الدواني عليه ان المواد الثلث لا ينحصر
في الوجود بل يتحقق في كل محمول نسب الى موضوع فامكان الاخبار عنه عبارة
عن سلب الضرورة عن الاخبار عنه وعدمه لا يقال معنى كل قضية يرجع الى ثبوت
المحمول للموضوع او سلب ثبوته عنه فامكان الاخبار عنه يرجع الى سلب ضرورة
ثبوت الاخبار عنه عدم ثبوته له لانا نقول الثبوت معنى رابطي والمعرف وجود الشيء
في نفسه وعلى تقدير ان يكون المطلق الشامل له وللنفي يكون تعريفا بما يصدق
هو عليه ولا استحالة فيه الا بالشرطين المشهورين وهما كون العام ذاتيا للخاص
وكون الخاص معلوما بالكنه وكلاهما ممنوع في صورة النزاع وان الكون الماخوذ
في التعريف امر نسبي بمعنى ثبوت الشيء على صفة والمعرف هو وجود الشيء
في نفسه على ما هو الظ فاين هما من الترادف لا يقال قول المص بعد ذلك واذا
حل الوجود او جعل رابطة يدل على ان المعرف مطلق الكون الشامل للنفسي لانا
نقول للمعرف ان يقول بعد تسليم ان للوجود معنى شاملا للقسمين انا عرفت
الوجو

الوجود في نفسه وعلى تقدير ان يكون المعرف مطلق الوجود الشامل للنفسي
فلا ترادف ايضا بل يكون تعريفا للشيء بما يصدق هو عليه ولا يلزم فساده كما مر
وانه على تقدير ان يكون العدم سلب الكون لا يكون بينهما ترادف للتفاوت
بالاجمال والتفصيل كما بين الانسان والحيوان الناطق فالاولى ان يقال العدم
مراد فاله لكن المراد ههنا عدم الوجود فاذا اخذ العدم مضافا الى الوجود كان
سلب الكون مرادفاله والمراد ههنا عدم الوجود بقرينة المقابلة والشهرة بل
المراد تعريف اللفظ اي لما كان من الحدود المذكورة على تقدير كونها
حدودا حقيقية مشتملة على الدور فمراد هؤلاء المحققين من الحكماء والمتكلمين هو
التعريف اللفظي الذي هو تبديل لفظ بلفظ اعرف عند السامع لا التعريف
الحقيقي اذ لا شيء اعرف من الوجود حتى يجعل معرفا حقيقيا له كيف
يكنهم التصدي للتعريف الحقيقي لما لا اعرف منه وهم عقلاء محققون
وكل عاقل اذا راجع عقله يجد انه لا اعرف منه من الوجود كما مر قال الشيخ في
الشفاء ان الموجود والشيء والضروري معانيها ترتسم في النفس ارتساما اوليا
ليس ذلك الارتسام مما يحتاج الى ان يجلب باشياء اعرف منها فانه كما ان في
باب التصديق مبادي اولية يقع التصديق بها بذاتها ويقع بغيرها بسببها واذا
لم تخطر بالبال او لم يفهم اللفظ الدال عليها لم يمكن التوصل الى معرفة ما تعرف
بها وان لم يكن التعريف الذي يحاول باخطارها بالبال او تفهيم ما يدل به عليها
من الالفاظ تعريفها محاولا لافادة علم ليس في الغريزة بل منبها على تفهيم
ما يريده القائل وربما كان ذلك باشياء هي في انفسها اخفى كذلك في التصورات
اشياء هي مبادي التصور فهي متصورة بذواتها واذا اريد ان يدل عليها لم

يكن ذلك بالحقيقة تعريفا لمجهول بل تنبيها واخطارا بالبال باسم او بعلامة
ربما كانت في نفسها اخفى منه لكنها لخصوصية ما يكون اظهر دلالة فاذا استعمل
تلك العلامة تنبهت النفس على اخطار ذلك المعنى بالبال من حيث انه هو المراد
لا غيره ولو كان كل تصور يحتاج الى ان يسبقه تصور قبله لذهب الامر في ذلك الى
غير النهاية او لدار واولى الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة
للامور كلها كالموجود والشيء والواحد وغيرها ولهذا ليس يمكن ان يبين شيء
منها ببيان لا دور فيه البتة او ببيان شيء اعرف منها ولذلك من حاول ان يقول فيها
شيئا وقع في اضطراب كمن يقول ان من حقيقة الموجود ان يكون فاعلا ومنفعلا
وهذا ان كان من اقسام الموجود والموجود اعرف من الفاعل والمنفعل وجمهور
الناس يتصورون حقيقة الموجود ولا يعرفون البتة انه يجب ان يكون فاعلا ومنفعلا
وانا الى هذه الغاية لم يتضح لي ذلك الا بقياس فكيف حال من يروم ان يعرف
الشيء الظاهر بصفة له يحتاج الى بيان حتى يثبت وجودها له وكذلك قول من
قال ان الشيء هو الذي يصح عنه الخبر فان يصح اخفى من الشيء والخبر اخفى من الشيء
والخبر اخفى من الشيء فكيف يكون هذا تعريفا للشيء وانما يعرف الصحة و
يعرف الخبر بعد ان يستعمل في بيان كل واحد منهما انه شيء او انه امر او انه ما او
انه الذي وجميع هذه كالمرادفات لاسم الشيء فكيف يصح ان يعرف الشيء
تعريفا حقيقيا بما لا يعرف الا به نعم ربما كان في ذلك وامثاله تنبيه ما انتهى
كلام الشفا لا يقال ان اراد ان تصور الوجود بوجه يمتاز عن جميع ما عداه بديهي
وانه لا اعرف منه فلا يمكن تعريفه بهذا الوجه فذلك مسلم وان اراد ان تصوره
بكنه حقيقته بديهي فذلك ممنوع بل نمنع كونه متصورا ايضا لانا نقول اردنا
انه نمنا

ان هذا المفهوم العام الذي سياتي كونه مشتركا معنويا بين الموجودات و
كونه من الاعتبارات العقلية متصور بالكنه بديهية اذ لا معنى لكنه امر ذهني
الا مفهومه الحاصل في الذهن وليس من الامور الواقعة في الاعيان ليحتمل كون ما
حصل منه في الذهن وجها من وجوهه لا كنهه سواء كان لهذا المفهوم العام
افراد حقيقة عارضة للماهيات اولا اذ على تقدير ان يكون له افراد عارضة للمهيات
وكون هذا المفهوم العام عارضا لها لان كنه العارض غير كنه المعروض ثم ان الامام
الرازي ذهب مع اختيار كون الوجود متصورا بالبديهة الى ان الحكم بكونه
بديهيا كسبي فاستدل عليه بوجوه الاول ان التصديق بان الوجود والعدم متنافيان
لا يصدقان على امر بل كل امر اما موجود واما معدوم بديهي ومسبوق بتصور الوجود
والعدم فهما اولى بالبداهة قال صاحب المواقف فان قيل ان زعمت ان هذا التصديق
بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه فمصادرة لان الوجود من اجزائه ان زعمت ان الحكم
بعد تصور الطرفين بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين كسبيا مع كون الحكم بديهيا
قلنا هذا التصديق بديهي لم ينفع لجواز كون تصور الطرفين مطلقا ولا مصادرة لان
بداهته في نفس الامر يتوقف على بداهة اجزائه في نفس الامر ولكن لا يتوقف العلم
ببداهته على العلم ببداهة اجزائه بل يستتبعه ثم اجاب عن هذا الاستدلال بان
تصور الطرفين بوجه ما يكفي في هذا التصديق البديهي والنزاع انما هو في التصور
بالكنه وقال شارح المقاصد في الجواب عن هذا الاستدلال انه ان اريد ان نفس
هذا الحكم بديهي بجميع متعلقاته على ما هو راي الامام في التصديق فهو ممنوع بل
مصادرة وان اريد ان نفس الحكم بديهي فهو مسلم لكنه لا يثبت المدعى قال ولئن
قلنا انه ليس بمصادرة ولم نقتصر على احدهما تنبيها على تمام الجواب بدون المصادرة

وتحقيقا للزوم المصادرة بان بداهة هذا التصديق بعينه كل جزء من اجزاء هذا
التصديق جزء من بداهة هذا التصديق لانه لامعنى لبداهة هذا التصديق
سوى ان ما يتضمنه من الحكم والطرفين بديهي والعلم بالكل اما نفس العلم
بالاجزاء او حاصل به فبالضرورة يكون العلم بكل جزء سابقا على العلم بالكل لا حاصلا
تابعا له ممكن الاستفادة منه قال فيبطل ما ذكرنا في المواقف من انا نختار
ان هذا التصديق بديهي مطلقا اي بجميع اجزائه ولا مصادرة الى اخر ما نقلنا
منه ثم قال فان قيل قد يعقل المركب من غير ملاحظة الاجزاء على التفصيل قلنا لو سلم
ففي المركب الحقيقي اذ لا معنى لتعقل المركب الاعتباري سوى تعقل الامور المتعددة
التي وضع الاسم بازائها ولو سلم ففي التصور للقطع بانه لا معنى للتصديق
ببداهة هذا المركب بجميع اجزائه سوى التصديق بان كل جزء بديهي وذلك كذلك
ولو سلم فلا اقل من المصادرة في شيء من الصور لجواز ان يعلم الدليل مطلقا من غير توقف
على العلم بجزئه الذي هو نفس المدعى هنا ثم ان شارح المواقف اراد دفع هذا الاعتراض
فقال في شرحه لكلام المواقف بل نستبعه بهذه العبارة مثلا اذا علم ان هذا التصديق
حاصل لمن لا يتصور منه كسب كالبله والصبيان علم اجمالا ان كل واحد من اجزائه
بديهي فاذا اريد ان يعلم حال الوجود بخصوصه قيل الوجود جزء من اجزاء هذا
التصديق وكل جزء من اجزائه بديهي فالوجود بديهي فظهر ان العلم بالكلية
القائلة بان كل جزء من اجزائه بديهي لا يتوقف على العلم ببداهة جزء معين
منه بخصوصه حتى يلزم المصادرة وهذا بعينه ما قيل من ان العلم بالكلية
كبرى الاول لا يتوقف على العلم بالنتيجة فان الحكم على زيد من حيث انه فرد من افراد
الانسان اجمالا غير الحكم عليه باعتبار خصوصيته فان الحكم يختلف باختلاف العنوان
فالاحكام

فالاحكام الجارية على خصوصيات افراد موضوع الكلية مندرجة فيها بالقوة
فيستدل بالكلية عليها حتى يخرج من القوة الى الفعل نعم اذا كان العلم بالكلية
مستفادا من العلم بحال كل فرد بخصوصه لم يمكن الاستدلال ~~ببداهته على شيء~~
بها على حكم الافراد كما اذا علم ان الوجود والعدم والشيء الذي ردد بينهما كلها بديهية
وعلم بذلك ان هذا التصديق بديهي مطلقا لم يصح الاستدلال ببداهته على شيء
منها انتهى كلام شارح المواقف اقول فرق بين تعقل الامور المتعددة
بعنوان واحد كما في كبرى الاول وبين تعقلها بعنوانات متعددة ولكنها معا على
الاجتماع كما في اجزاء القضية الواحدة ففي الصورة الثانية الاولى مثل قولنا كل متغير حادث
يمكن ان يستتبع تعقل المجموع لتعقل كل واحد ويستدل به عليه بخلاف الصورة الثانية
ففي كبرى الاول مثل قولنا كل متغير حادث قد يعقل كل واحد من افراد الموضوع التي
من جملتها العالم بعنوان واحد هو كونه بصفة التغير لا بعنوان مخصوص مثل كونه عالما
ولو كان كل واحد حد منها متعقلا بعنوان مخصوص مثل ان يعد جميع افراد الموضوع
فيقال العالم وهذا وذاك حادث لم يمكن الاستدلال بهذه الكبرى على ان العالم
حادث فظهر ان شارح المواقف في هذا الدفع مغالط والحق مع شارح المقاصد
هذا الثاني من وجوه استدلال الامام على بداهة تصور الوجود وهو ان الخصم
على من يعترف بان الوجود متصور بالكنه لكنه بالاكتساب وبان حصول العلم
منحصر في الضرورة والاكتساب تقريبا على ما في شرح المقاصد هو ان الوجود معلوم
بحقيقته وحصول العلم اما بالضرورة او الاكتساب وطريق الاكتساب اما
الحد او الرسم والوجود يمتنع اكتسابه اما بالحد فلانه انما يكون للمركب والوجود
ليس بمركب والا فاجزاؤه اما وجودات او غيرها فان كانت وجودات لزم تقدم

الشيء على نفسه ومساواة الجزء الكل في تمام ماهيته وكلاهما محال اما الاول فظاهر
واما الثاني فلان الجزء داخل في ماهية الكل وليس بداخل في نفسه وهذا اللزوم
بناء على ان الوجود المطلق الذي فرض التركيب فيه ليس خارجا عن الوجودات
الخاصة بل اما نفس ماهيتها ليلزم الثاني او مقوم لها ليلزم الاول والا فيجوز
ان يكون الاجزاء وجودات خاصة هي نفس المهيات او زايدة عليها والمطلق خارج
عنها فلا يلزم شيء من المحالين وان لم تكن الاجزاء وجودات فاما ان يحصل عند
اجتماعها امر زايد يكون هو الوجود او لا يحصل فان لم يحصل كان الوجود محض ما ليس
بوجود وهو محال وان حصل لم يكن التركيب في الوجود الذي هو نفس ذلك
الزايد العارض بل في معروضه هذا خلف وهذا بناء على ان الظاهر ان يكون الامر الزايد
هو الهيئة الاجتماعية العارضة لتلك الاجزاء فان لم يكن ذلك الامر الزايد
عارضا للاجزاء فاما ان يكون معروضا لها فيكون التركيب في عارضه لا فيه وكذا اذا
كانا عارضين لمعروض واحد او معروضين لعارض واحد واما ان يكون لا عارضا
ولا معروضا فلا تكون هناك تركيب لا في الوجود ولا في عارضه ولا في معروضه بل
في امر اجنبي فيكون الخلف افحش واما بالرسم فلما ثبت في موضعه من انه انما يفيد
العلم باختصاص الخارج بالمرسوم وهذا يتوقف على العلم به وهو دور ويجاب عنه
مفصلا وهو محال ولو سلم فلا يفيد معرفة الحقيقة والكنه والجواب عما ذكر في
امتناع تركب الوجود النقض اي لو صح بجميع مقدماته لزم ان لا يكون شيء من الماهيات
مركبا لجريانه فيها بان يقال اجزاء البيت اما بيوت وهو محال واما غيرها فيوت
اما ان يحصل عند اجتماعها امر زايد هو البيت فلا يكون التركيب في البيت هذا
خلف او لا يحصل فيكون البيت محض ما ليس ببيت والحل بانا نختار انه يحصل
امر زايد

امر زايد على كل جزء وهو المجموع الذي هو نفس الوجود فلا يكون التركيب الا
فيه ولا حاجة الى حصول امر زايد على المجموع فالوجود محض المجموع الذي ليس شيء
من اجزائه بوجود كما ان البيت محض الاجسام والهيئة التي ليس شيء منها
ببيت والعشرة محض الاحاد التي ليس شيء منها بعشرة فان قيل هذا انما يستقيم
في الاجزاء الخارجية وكلامنا في الاجزاء العقلية التي يقع بها التحديد الا انا لمن
اعترف بزيادة الوجود على الماهية اذ ليس على القول بالاشتراك اللفظي وجود
مطلق يدعى بداهته او اكتسابه بل المعاني بعضها بديهي وبعضها كسبي وح لا
يصح الحل بان اجزاء الوجود امور يتصف بالعدم او بوجود هو عين الماهية
او لا يتصف بالوجود ولا بالعدم قلنا فالحل ما اشرنا اليه من انها وجودات اي امور
يصدق عليها الوجود صدق العارض على المعروض وح لا يلزم شيء من المحالين
ولا اتصاف الشيء بالوجود قبل تحقق الوجود لانه لا تمايز بين الجنس والفصل و
النوع الا بحسب العقل دون الخارج بمعنى قولنا يكون الوجود محض ما ليس شيء
من اجزائه بوجود انه لا يكون شيء من الاجزاء نفس الوجود وان كان يصدق عليه
الوجود كساير المركبات بالنسبة الى الاجزاء العقلية فانها لا يكون نفس ذلك المركب
لكنه يصدق عليها صدق العارض وقد يقال صرح الشيخ في الحكمة المشرقية بان
التحديد لا يختص بالاجزاء الذهنية المحمولة بل انما يكون بالاجزاء الخارجية كما في
تحديد البيت بالجدران والسقف واعلم ان المقصود ابطال الاستدلال والا فالحق
ان الوجود معنى بسيط ليس له اجزاء خارجية ولا عقلية كما سيأتي عطف
على قوله وعما ذكر في امتناع تركب الوجود وعما ذكر في امتناع اكتسابه بالرسم
ما ثبت في موضعه من انه انما يتوقف على الاختصاص لا على العلم بالاختصاص وانه

لم يستلزم افادة معرفة الحقيقة لكنه قد يفيدها سلمناه لكن العلم بالمساواة لا
يتوقف الا على تصور الشيء بوجه ما وتصور ما عداه كذلك فلا يلزم الدور
ولا احاطة بما لا يتناهى وقد يستدل على امتناع اكتسابه بالرسم بوجهين اخرين
احدهما انه يتوقف على العلم بوجود اللازم وثبوته للمرسوم وهو اخص من
مطلق الوجود فيدور وثانيهما ان الرسم انما يكون بالاعرف ولا اعرف من الوجود
بحكم الاستقراء او لانه اعم الاشياء اي بحسب التحقق دون الصدق والاعم اعرف
لكون شروطه ومعانداته اقل ويجاب اما الاول على تقدير تسليم التوقف يكون توقفه
بالاخص وهو لا يستلزم الدور الا بالشرطين المذكورين سابقا وكلاهما في محل المنع
واما عن الثاني فبان الحكم بانه لا اعرف من الوجود انما يصح على القول ببداهة الحكم
يكون تصور الوجود بديهيا كما هو مذهب المص وغيره من المحققين واما على
القول بكونه نظريا لا يكون فرق بين الحكمين ويصح منع ان الوجود اعرف الاشياء
هذا والى هذين الاستدلالين للامام على بداهة الوجود والجواب عنهما اشار
المصنف قدس الله سره بقوله **ولا استدلال بتوقف التصديق بالتنافي**
عليه هذا اشارة الى الدليل الاول اي الاستدلال على بداهة تصور الوجود
بكون التصديق بالمنافاة بين الوجود والعدم متوقفا على تصور الوجود **او بتوقف**
الشيء على نفسه او عدم تركب الوجود مع فرضه مركبا وابطال الرسم
هذا اشارة الى الدليل الثاني اي او الاستدلال عليه بامتناع اكتسابه لو لم يكن
بديهيا لان الاكتساب اما بالحد وهو بالاجزاء فيلزم توقف الشيء على نفسه او خلاف
الفرض واما بالرسم وهو باطل كما عرفت جميع ذلك تفصيلا فقوله او عدم تركيب
الوجود عطف على قوله توقف الشيء على نفسه على سبيل الترديد لان اللازم
على تقرير

على تقدير كون الاكتساب بالتحديد هو احد الامرين لا مجموعهما وقوله وابطال الرسم
بالواو دون او عطف على احد الامرين على سبيل الجمع لان امتناع الاكتساب يتوقف
على مجموعهما فتدبر وقوله باطل اشارة الى الجواب عنهما وهو خبر عن الاستدلال
هذا الثالث من وجوه استدلال الامام ان الوجود المطلق جزء من وجودي لان
معناه الوجود مع الاضافة الى المتكلم والعلم بوجودي بديهي لا يتوقف على كسب
اصلا فيكون الوجود المطلق بديهيا واجيب بانه ان اريد ان تصور وجودي بالحقيقة
بديهي فممنوع ولو سلم فلا نسلم ان المطلق جزء منه وتصوره جزء من تصوره
وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود بديهي فغير مفيد لان كونه بديهيا بجميع
اجزائه ممنوع وكون حكمه بديهيا غير مستلزم لتصور الطرفين بالحقيقة فضلا
عن بداهته وظاهر تقرير الامام بل صريحه على ما في شرح المقاصد ان المراد هو تصديق
الانسان بانه موجود ثم اورد منع بداهته فاجاب بانه على تقدير كونه كسبيا لا بد من
الانتهاء الى دليل يعلم وجوده بالضرورة قطعا للتسلسل والعلم بالوجود جزء
من ذلك العلم فيكون ضروريا وصرح صاحب المواقف بانه جزء وجودي وهو
متصور بالبديهة ثم اورد جواب الامام عن المنع المذكور وزاد عليه فقال وايضا
لا دليل عن سالبتين فلا بد من الانتهاء الى موجبة يحكم فيها بوجود المحمول للموضوع
ضرورة ثم دفعهما بان الذي لا بد من الانتهاء اليه دليل هو ضروري لا وجوده
فانا نستدل بصدق المقدمتين لا بوجودهما في الخارج وبان الموجبة ما حكم
فيها بصدق المحمول على ما صدق عليه الموضوع لا بوجوده له فاورد شارح المقاصد
عليه بانه لا دخل للدليل وترتيب المقدمتين في الايصال الى التصورات
كلامه صريح في انه يريد بالدليل الموصل الى التصديق لا الموصل في الجملة

مراد الامام من الدليل الذي لا بد من العلم بوجوده هو الامر الذي يستدل به كالعالم للصانع لا المقدمات المترتبة وانه لا معنى لصدق المحمول على الموضوع سوى وجوده
ثبوته له نعم يتجه ان يقال الوجود هنا رابطي وليس الكلام فيه وقال شارح المواقف
في توجيه كلامه لعله اراد كما انه لا دليل عن سالبتين كذلك لا تعريف عن مفهومين
سلبيين لان السلب لا يعقل الا بالقياس الى الثبوت فلا بد للمعرف من مفهوم
وجودي اما ضروري او منته اليه فيكون العلم بوجوده ضروريا فكذا الوجود
المطلق في ضمنه ولا يخفى بعده هذا هي وجوه استدلال الامام مع اجوبتها وانما
لم يتعرض المص للوجه الثالث لكونه راجعا في الحقيقة الى الاول فان مناطهما ليس
الا الاستدلال على بداهة تصور الوجود بكونه جزء المعلوم بالبديهة سواء كان
تصورا او تصديقا اي تصديق كان فان قيل تصور الوجود اذا حصل للنفس من
غير كسب فاذا التفتت الى حصوله عرفت بمجرد التفاتها اليه انه بغير كسب فاي
حاجة الى الاستدلال بل نقول بداهة كل بديهي وكذا كسبية كل كسبي كلتاهما
بديهيتان بعين ما ذكرنا قلنا انما يكون كذلك لو كانت البداهة والكسبية لازمتين
بينتين للمعلوم ليلزم من الالتفات اليه التفات اليهما وليس بينتين وما ذكرنا
يجري في حال الحصول واما بعده فلا اذ لا يجب بقاء كيفية الحصول في الذكر قال
الشارح القوشجي قد يحصل صورة في النفس ولا تلتفت الى كيفية حصولها وهكذا
حتى اذا تطاولت المدة وتكررت الصور توجهت اليها والتبس عليها في بعض الصور
كيفية حصولها فاحتاجت الى الاستدلال وذلك بالبديهيات اولى اذ في الكسبيات
احتمال قلما تنسى وقال المحقق الدواني وفيه بحث لانه اذا كان علم تذكر المشقة التي
قد كانت قليلا كان اشتباه البديهي بالنظري قليلا لان هذا الاشتباه انما يحصل بالتردد في
انه

انه هل كان فيه مشقة الكسب او لم يكن والمفروض ان نسيان المشقة الحاصلة قليل
فالتردد في حصول المشقة مع انها قد كانت قليل فالشك في بداهة البديهي
مبني على احتمال قليل الوقوع فيكون قليلا ثم قال والجواب ان المدعى ان المشقة
الحاصلة قلما تنسى فحصول المشقة لا ينفك في الغالب عن تذكرها وحينئذ يحصل الجزم
بالكسبية ولا يلزم من ذلك ان يكون الغالب على تقدير عدم حصول المشقة تذكر
عدم المشقة حتى يحصل الجزم بالبداهة بل كثيرا ما يقع التردد في انه هل كانت
هناك مشقة فنسيت ام لم تكن وان كان وقوع الشق الاول قليلا فان ندرة
الوقوع لا يستلزم ندرة احتمال الوقوع عند العقل واحتمال وقوع النادر يقدح
في الجزم بعدم وقوعه وتوضيحه ان غالب الاحوال تذكر المشقة وهو يوجب
الجزم في الكسبيات ونادرها عدم التذكر وهو لا يوجب الجزم بالبديهيات لاحتمال
ان يكون المشقة حاصلة وقد نسيت فيكون الشك في بداهة الوجود ايضا متمسكا
وهم فرقتان الاولى من يقول انه متصور لكن لا بالبديهة بل بالكسب ولهم وجوه
الاول ان الوجود اما نفس الماهية او زائد عليها فان كان نفس الماهية والماهيات
ليست ببديهية كان الوجود غير بديهي وان كان زائدا عليها كان عارضا لها لان
ذلك معناه فيكون تابعا لها في المعقولية اذ لا استقلال للعارض بدون المعروض
وهي غير بديهية فكذا الوجود العارض لها بل هو اولى فان قيل الكلام في الوجود
المطلق لا في الوجودات الخاصة التي هي العوارض للماهيات ولو سلم فالوجود
المطلق يكون عارضا لمطلق الماهية والكسبيات انما هي الماهيات المخصوصة فعلى
تقدير كون الوجود المطلق عارضا لا يلزم كونه تابعا للماهيات المكتسبة اجيب
بان الوجود المطلق عارض للوجودات الخاصة على ما سيجيء فيكون تابعا لها هي

تابعة للمهيات المكتسبة فيكون المطلق تابعا لها بالواسطة وكذا المطلق المهية
عارض للمهيات المخصوصة لكونه صادقا عليها غير مقوم لها فيكون تابعا فيكون
الوجود المطلق العارض للمطلق المهية عارضا لها بالواسطة الثاني ان الوجود
لو كان بديهيا لم يشتغل العقلاء بتعريفه كما لم يشتغلوا باقامة البرهان على
القضايا البديهية لكنهم عرفوه بوجوه كما مر الثالث انه لو كان بديهيا لم يختلف
العقلاء في بداهته ولم يفتقر المثبتون منهم الى الاحتجاج اليها والجواب عن الاول
انا لا نسلم ان العارض يكون تابعا للمعروض في المعقولية بل ربما يعقل العارض دون
المعروض وعدم استقلاله انما هو في التحقق في الاعيان ولو سلم فلا نزاع في
بداهة بعض المهيات فيكفي في تعقل الوجود من غير اكتساب وعن الثاني ان البديهي
لا يعرف تعريفا حقيقيا لا لفظيا كما مر وعن الثالث ان الذي لا يقع فيه اختلاف العقلاء
هو الحكم البديهي الواضح وبداهة تصور الوجود لا يستلزم بداهة الحكم كما عرفت
فيجوز ان يكون الحكم بها كسبيا او بديهيا خفيا فيحتاج الى تنبيه والتاسعة من يقول
ان الوجود لا يتصور اصلا وهو في مقابلة القول بانه اظهر الاشياء قال شارح
المقاصد واخترع الامام لذلك تمسكات منها انه لو كان متصورا لكان الواجب
متصورا الزاما للقائلين بان حقيقة الوجود المجرد فان معنى التجرد معلوم قطعا
ومبناه على ان الوجود طبيعة نوعية لا يختلف الا بالاضافات وسيجي القول في
ذلك ومنها انه لو تصور لارتسم في النفس صورة مساوية له مع ان للنفس وجودا
فيجتمع مثلان والجواب منع التماثل بين وجود النفس والصورة الكلية
الموجودة فيها على ان الممتنع من اجتماع المثلين هو قيامهما بمحل كقيام العرض
وههنا لو سلم قيام الصورة كذلك فظاهر انه ليس قيام الوجود كذلك لما
سيجي

سيجي ومنها ان تصوره بالحقيقة لا يكون الا اذا علم تميزه عما عداه بمعنى انه ليس
غيره فهذا سلب مخصوص لا يعقل الا بعد تعقل السلب المطلق وهو نفي صرف
لا يعقل الا بالاضافة الى وجود فيدور والجواب ان تصوره يتوقف على تميزه
لا على العلم بتميزه ولو سلم فالسلب المخصوص انما يتوقف تعقله على تعقل السلب المطلق
لو كان ذاتيا له وهو ممنوع ولو سلم فلا نسلم ان النفي الصرف لا يعقل ولو سلم فالسلب يضاف
الى الايجاب وهو غير الوجود **المسئلة الثانية** في اشتراك الوجود معنى اتفق
جمهور المحققين على ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وخالفهم
فيه ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري وذهبا الى ان وجود كل شي عين
ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واستدل الجمهور بوجوه ثلثة اشار
المصنف اليها بقوله **وترديد الذهن حال الجزم بمطلق الوجود واتحاد مفهوم
نقيضه** وقبوله القسمة اي تردد الذهن في خصوصيات المهيات مع الجزم بالوجود المطلق
وهذا اشارة الى اول الوجوه وكون نقيض الوجود اي العدم مفهوما واحدا وهذا
اشارة الى ثانيها وكون الوجود قابلا للقسمة الى الواجب والجوهر والعرض وهذا
اشارة الى ثالثها يعطي اي يفيد كل واحد من هذه الوجوه الثلثة الشركة اي الاشتراك
الوجود معنى بين الموجودات تقريب الاول منها انه لو لم يكن مشتركا لامتنع الجزم
به عند التردد في الخصوصيات ضرورة انه على تقدير عدم الاشتراك اما نفس الخصوصيات
او مختص بها ذاتيا كان او عرضيا فيزول اعتقاده مع زوال اعتقادها اما على
الاول فلان التردد في الخصوصيات يكون عين التردد في الوجودات التي هي
اعيان تلك الخصوصيات واما على الثاني فلان التردد في شي يستلزم التردد
فيما يختص به قطعا سواء كان معلوم الاختصاص او مشكوكا فالباقي ليس الا معلوم

يعطي الشركة

عدم الاختصاص والتالي اعني امتناع الجزم بالوجود عند التردد في الخصوصيات
باطل لانا اذا نظرنا في الحادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد في كونه واجبا
او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غير متحيز ومع تبدل اعتقاد كونه ممكنا الى
اعتقاد كونه واجبا الى غير ذلك من الخصوصيات فبالضرورة يكون المجزوم
به الباقي مع التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل فالمقدم
اعني عدم كونه مشتركا مثله فالوجود مشترك وهو المطلوب فان قيل ان اريد
الجزم باحد الوجودات المتخالفة الذوات فلا يجدي نفعا لان مفهوم احدها ليس
الوجود المشترك وان اريد الجزم بخصوصية ذات ما بعينها فممنوع البطلان وان
اريد الجزم بمعنى اخر فهو ممنوع اجيب بتلخيص الدليل وهو ان يقال اذا جزمنا بوجود
ممكن وجزمنا مع ذلك بان علته جوهر مثلا فلا شك انا نجزم بان العلة موجودة
وبانها خصوصية الجوهر فاذا فرضنا زوال اعتقاد خصوصية الجوهر باعتقاد
ان العلة خصوصية العرض وجدنا الاعتقاد الاخر اصلا فلولا ان الوجود مشترك بمعنى
لم يتصور ذلك قطعا فان قيل هذا الدليل يستلزم ان يكون للوجود وجود
اخر مشترك بينه وبين غيره فانا قد نجزم بوجود علة شي ونتردد في انها
مفهوم الوجود او غيره قلنا اولا ان هذا لا يضرنا فان الوجود لو كان موجودا
لكان له وجود مشترك بينه وبين غيره لا محالة ولهذا احال المحققون وجوده
كما ستعرف وثانيا ان التردد انما يقع فيما هو من الموجودات لانا نجزم بان
علة الموجود يجب ان يكون موجودة ومفهوم الوجود ليس من الموجودات بل هو من
المعقولات الذهنية كما سيأتي فان قلت التردد تجويز العقل وهو لا يستلزم المطابقة
للواقع وكون الوجود من المعقولات الثانية وغير موجود في الخارج ليس بينا
لا يمكن

لا يمكن للعقل الشك فيه وايضا الكلام في الوجود المطلق الشامل للذهن
والخارج ومفهوم الوجود موجود بهذا المعنى قلت التردد انما وقع في خصوصية شي
نجزم بوجوده في الخارج لما اشرنا من الجزم بان علة الموجود موجودة فيلزم المطابقة
للواقع من حيث للوجود في الخارج بمعنى انا نعلم انه ليس بموجود في الخارج لا يجوز
ان يشمله التردد في شي نعلم وجوب كونه موجودا في الخارج فليتفطن وقد يجاب
ايضا بانه ان اراد انه يلزم ان يكون الوجود مشتركا في الواقع بين تلك الخصوصيات
وبين الوجود فذلك غير لازم الا اذا كان الوجود موجودا في الواقع وهو ممنوع وان
اراد انه يلزم كون الوجود قابلا للاشتراك بين نفسه وغيره فالجواب بتغاير الاعتبار
كما في سائر المفهومات العامة ومن سخيف الاعتراض على هذا الدليل النقض
بالمهية وبالتشخص بان يقال نجزم ان هذه العلة لها ماهية وتشخص ونتردد
في خصوصياتهما فيلزم كونهما مشتركين بين المهيات والتشخصات والجواب
التزام الاشتراك فيهما ايضا قال صاحب المواقف والتحقيق انه ان اريد مجرد الاشتراك
الوجود بين المهيات بمعنى لا تماثل الوجودات في الحقيقة فالمهية والتشخص ايضا
كذلك وان اريد التماثل فالنقض بهما وارد وانت خبير بانه لم يدع احد التماثل
بهذا الدليل ولا يلائم الاراد له فهذا التحقيق مما لا جدوى له وتقرير الدليل الثاني
ان مفهوم نقيض الوجود وهو العدم واحد بالضرورة فلو لم يكن الوجود ايضا
معنى واحدا لزم بطلان الحصر بين الوجود والعدم لانه اذا كان الوجود مشتركا
لفظيا كان قولنا هذا الشي اما موجود واما معدوم بمنزلة قولنا هذا الشي اما انسان
مثلا واما معدوم وهذا الحصر الاخير باطل بالضرورة فكذا الحصر الاول بخلاف

ماذا كان العدم ايضا مشتركا لفظيا فانه يصير قولنا هذا الشيء اما موجود واما معدوم بمنزلة
قولنا هذا الشيء اما انسان مثلا واما ليس بانسان لان العدم ح يكون رفعا للوجود المقابل
وهو الانسان في هذا الفرض وظاهر تحقق الحصر في قولنا هذا الشيء اما انسان واما ليس
بانسان فظهر انه لا بد في هذا الدليل من اخذ اتحاد مفهوم العدم لكن بطلان الحصر بين
الوجود والعدم باطل بالضرورة فكون الوجود مشتركا لفظيا باطل فالوجود مشترك
معنى وهو المطلوب ثم ان شارح المقاصد قرر هذا الدليل بانه لو لم يكن للوجود مفهوم
مشترك لم يتم الحصر في الموجود والمعدوم لانا اذا قلنا الانسان متصف بالوجود باحد
المعاني او معدوم كان عند العقل تجويز ان يكون متصفا بالوجود باحد المعاني
بمعنى اخر ثم قال وهذا لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده كان
عدم الحصر اظهر بجواز ان يكون متصفا بالعدم بمعنى اخر ثم يعني انه اذا كان حين
تعدد الوجود بطلان الحصر باعتبار جواز اتصافه بوجود اخر فحين تعدد العدم
يزيد جواز اتصافه بعدم اخر فيصير البطلان اظهر اقول وهذا عجيب لان جواز
اتصافه بوجود اخر انما يكون بانه لا يتصف بهذا الوجود المعين وهو اتصاف برفع
هذا الوجود المعين الذي هو العدم المعين فجواز اتصافه بعدم اخر لو كان مع الاتصاف
بهذا العدم المعين فكيف يمكن ان يقدح في الحصر بين هذا العدم المعين وبين الوجود
المعين الذي هو رفعه ولو كان مع عدم الاتصاف بهذا العدم المعين فيكون متصفا
بهذا الوجود المعين فكيف يمكن ان يكون متصفا بوجود اخر ولو سلم فكيف يكون اتصافه
بوجود اخر قادحا في الحصر بين هذا الوجود المعين ورفعه وظهر ايضا مما ذكرنا بطلان
ما توهم الشارح القوشجي من ان جزم العقل بالانحصار بين الوجود الخاص وعدمه على
تقدير

[illegible]

تقدير تعدد مفهوم العدم ايضا انما هو بواسطة مقدمة اجنبية هي ان الشيء لا يكون موجودا
بوجود غيره ولا معدوما بعدم غيره اذ لو قطع النظر عن هذه المقدمة لم يكن
قولنا زيد معدوم بعدمه الخاص في معنى قولنا زيد ليس موجودا بوجوده الخاص
بل كان اخص منه فانه اذا وجد زيد بوجود اخر او عدم بعدم اخر صدق انه
ليس موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص فالعقل يجزم
بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص واما ليس موجودا
بوجوده الخاص ولا يجزم بالانحصار في قولنا الشيء اما موجود بوجوده الخاص
واما معدوم بعدمه الخاص الا بعد ملاحظة تلك المقدمة الاجنبية انتهى وذلك
لان الشيء حين يتصف بوجود غيره لو لم يتصف بوجود نفسه فقد اتصف
بعدم نفسه اي بعدم يقابل وجود نفسه فلم يخل الموضوع عن وجود نفسه
وعدمه المتقابلين ولو اتصف بوجود نفسه مع اتصافه بوجود غيره لم
يكن اتصافه بوجود غيره واسطة وحين يتصف بعدم غيره لم يتصف بعدم
نفسه فقد اتصف بوجود نفسه المتقابل له فلم يخل عن المتقابلين ولو اتصف بعدم
نفسه مع اتصاف بعدم غيره لم يكن اتصافه بعدم غيره لم يكن واسطة فسواء لوحظت
تلك المقدمة الاجنبية او لم تلحظ لا يكون الموضوع خاليا عن وجوده نفسه
وعدم المتقابلين وذلك هو معنى الحصر العقلي وايضا لا معنى لقولهم صدق انه ليس
موجودا بوجوده الخاص وكذب انه معدوم بعدمه الخاص اذ لا معنى لعدمه الخاص
الا سلب وجوده الخاص فكيف يمكن ان يصدق سلب وجوده الخاص ويكذب
عدمه الخاص وحمل عدمه الخاص على سلب جميع الوجودات مع فرض تعدد كلا مفهومي

[illegible]

الوجود والعدم كما نقل منه ووجه به كلام المحقق الدواني مما لا يمكن ان
يذهب اليه ذو مسكة ثم قال شارح المقاصد فلذا عدلنا عما ذكره القوم
من ان مفهوم العدم واحد فلو لم يتحد مفهوم مقابله لبطل الحصر العقلي وجعلنا
اتحاد مفهوم العدم دليلا رابعا تقريره ان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن للوجود
مفهوم واحد لكانا نقيضين ضرورة ارتفاعهما عن الوجود بمعنى اخر واللازم
باطل قطعا اقول وهذا اعجب فانه لا فرق بين ما ذكره القوم وما جعله دليلا
رابعا سوى ان التالي في احدهما بطلان التناقض بين الوجود والعدم وفي
الاخر بطلان الحصر العقلي بينهما وما نعرف فرقا بينهما وما نعرف فلا سبب احتياج
احدهما الى اعتبار وحدة مفهوم العدم دون الاخر ثم ان الشارح القوشجي
قرر الدليل الرابع بان مفهوم العدم واحد فلو لم يكن مفهوم الوجود ايضا
واحدا لكان العدم نقيضا لكل من الوجودات المتعددة وذلك باطل لان التناقض
لا يتحقق الا بين مفهومين اقول معناه انه لا يمكن ان يكون احد طرفي التناقض مفهوما
واحدا والطرف الاخر مفهومات متعددة كل منها نقيض للطرف الاول وذلك
لانه يلزم ان لا يكون شيء منها نقيضا للطرف الاول لامكان خلو الموضوع عنها بان
يكون واحدا اخر من تلك المفهومات المتعددة فهذا التقرير يرجع الى
تقرير شارح المقاصد ويرد عليه ايضا ما اوردناه عليه فانه كما لا يمكن تحقق
التناقض بين اكثر من مفهومين لا يمكن تحقق الحصر العقلي ايضا بين اكثر
من مفهومين فلا فرق بينهما في اعتبار وحدة العدم وعدمه فان قيل عليه
الوجود نقيض للعدم وهو ظاهر وعدم العدم ايضا نقيض للعدم لانه
رفعه

[illegible]

رفعه وليس عدم العدم هو الوجود لان تصور عدم العدم موقوف على العدم
بخلاف تصور الوجود فيتحقق للعدم نقيضان الوجود وعدم العدم فيكون
ان التناقض لا يتحقق الا بين مفهومين يجاب بان العدم يؤخذ باعتبارين احدهما
بمعنى سلب الوجود فيكون في قوة السالبة وثانيهما بمعنى ثبوت سلب الوجود
فيكون في قوة الموجبة السالبة المحمول فباعتبار الاول نقيضه الوجود
لانه في قوة الموجبة لا عدم العدم لانه في قوة السالبة السالبة المحمول وليس
بين السالبتين تناقض وباعتبار الثاني نقيضه عدم العدم الذي في قوة
السالبة السالبة المحمول وهي تتناقض مع الموجبة هذا فان قيل لا نسلم ان
مفهوم السلب واحد بل سلب كل شيء مفهوم مخالف لسلب غيره قلنا لا تمايز بين
سلب وسلب من حيث هو سلب بالضرورة وانما التعدد بين السلوب
بالاضافة الى ما هي سلوب لها كيف ولو كان للسلب خصوصية سوى الاضافة
الى ما هو سلب له لم يكن نقيضا له لتجويز العقل خلو الواقع عنهما بتحقق خصوصية
سلبية اخرى سواء كان السلب مضافا الى الوجود او الى غير الوجود والحق ان وحدة
مفهوم السلب من حيث هو سلب من اجلى الضروريات التي لا يحتاج الى التنبيه اصلا
ولا يصح قياسه بالوجود فلا يرد ان من لا يسلم الاشتراك في الوجود لا يسلم الاشتراك في
مطلق السلب بل المشترك بين السلوب عنده هو لفظ السلب كما في الوجود و
تقرير الدليل الثالث انا نقسم الوجود الى وجود الواجب ووجود الممكن ووجود
الممكن ووجود الممكن الى وجود الجوهر ووجود العرض ووجود كل من الجوهر و
العرض الى وجودات اجناسه ووجود كل جنس الى وجودات انواعه ووجود كل

[illegible]

نوع الموجودات افراده فيجب ان يكون الوجود مشتركا بين جميع اقسامه ضرورة وجوب
اشتراك مورد القسمة بين الاقسام لان التقسيم عبارة عن ضم القيود المتخالفة الى مورد
القسمة ليحصل بانضمام كل قيد اليه قسم فالقسم عبارة عن مجموع مورد القسمة مع
القيد فلا يتحقق بدون مورد القسمة وحيث اعتبرنا في جميع هذه التقسيمات
تقسيم الوجود الى الوجودات فلا يرد انا لا نسلم من قبول الوجود القسمة بين
الواجب والممكن كونه مشتركا بين جميع الموجودات اذ يصدق قولنا العالم اما
واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الموجودات الممكنة لكون البعض
غير عالم بالضرورة وكذا يصح تقسيم كل من الامرين اللذين بينهما عموم من وجه الى
الاخر وقسيمه مع عدم الاشتراك بين الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير
ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان ومن لم يعتبر ما اعتبرنا صريحا فانه لا محالة
مراده فان من قال الموجود اما واجب او ممكن مراده الموجود اما موجود واجب
او موجود ممكن وهكذا وكذا المراد في المثالين فان معنى قولنا العالم اما واجب او ممكن
هو العالم اما عالم واجب او عالم ممكن فلذا لم يصح تقسيم العالم الممكن الى العالم الجوهر
والعالم العرض وهكذا لم يلزم اشتراك العالم بين جميع الممكنات وكذا معنى قولنا
الحيوان اما ابيض او غير ابيض هو الحيوان اما حيوان ابيض او حيوان غير ابيض وكذا
معنى قولنا الابيض اما حيوان او غير حيوان هو الابيض اما ابيض حيوان او ابيض
غير حيوان فلا يلزم اشتراك الحيوان بين جميع افراد الابيض ولا اشتراك الابيض
بين جميع افراد الحيوان ويلزم اشتراك الوجود بين جميع الوجودات ثم انه اعترض
على الادلة الثلثة اما على الاول فبان الامر المقطوع به البتة هو انه موجود باحد الوجودات

المتخالفة

المتخالفة مطلقا واما على الثاني فبان معنى قولنا زيد اما موجود واما معدوم انه
اما موجود باحد الوجودات المتخالفة او ليس بموجود اصلا واما على الثالث فبان
تقسيم الوجود بتاويل المسمى بلفظ الوجود واجيب بان جميع ذلك انما هو بملاحظة
لفظ الوجود وشموله لتلك المعاني المخالفة التي وضع لفظ الوجود بازائها ونحن
نجد من انفسنا هذا الجزم والحصر العقلي وصحة التقسيم مع قطع النظر عن اللغات
واوضاعها هذا واعلم ان الحق كما صرح به كثير من المحققين هو ان المطلوب في هذه
المسئلة اعني اشتراك الوجود معنى بين جميع الموجودات بديهي جدا وهذه الوجوه
تنبيهات عليه فان بعض البديهيات يجوز ان يحتاج الى تنبيه سيما بالنسبة الى بعض
الاذهان ونقل في المواقف عن بعض الفضلاء ان هذه القضية اي كون الوجود
مشتركا معنى ضرورية اذ يعلم بالضرورة ان بين الموجود والموجود من الشركة في الكون
في الاعيان ما ليس بين الموجود والمعدوم ولا ينكره الا المعاند ومن زعم انه غير مشترك
فقد اعترف بانه مشترك من حيث لا يدري اذ لولا انه تصور مفهوما واحدا يحكم
عليه بانه غير مشترك للزمه البرهان في كل وجود وجود انه غير مشترك واذ لم يكن
الدعوى عامة لم يمكن اثباتها بدليل عام ثم اجاب عن هذا بانا ناخذها سالبة لا
موجبة معدولة فنقول لا يوجد معنى مشترك بينها يسمى الوجود وذلك لا يقتضي (اي صاحب المواقف)
وجودا مشتركا بينها فان السالبة لا يقتضي وجود الموضوع وقال شارح المواقف
ويمكن ان يجاب ايضا بان المراد بالوجود هو المسمى بلفظ الوجود وهذا معنى واحد
شامل لجميع الخصوصيات **المسئلة الثالثة** في ان هذا الوجود العام البديهي
الذي قد ثبت بداهته واشتراكه معنى في المسئلتين السابقتين زايد على

الماهية في جميع الموجودات سواء كان واجبا او ممكنا والمخالف في هذه المسئلة
ايضا هو ابو الحسن الاشعري وابو الحسين البصري واتباعهما والقائلون
بان وجود كل ماهية عبارة عن نفس حقيقتها وهذا اخص من الاشتراك
اللفظي لاحتمال الاشتراك ان يكون الوجود في كل ماهية امرا زايدا على الماهية
مختصا بها لا نفسها واما الحكماء فانهم وان قالوا بعينية الوجود في الواجب
الا انهم لم يريدوا هذا المفهوم المشترك بل ارادوا معنى اخر ستعرفه انشاء الله
واستدل الجمهور على زيادة الوجود في الجميع بوجوه كثيرة اشار المصنف
اعلى الله مقامه الى خمسة منها فقوله **فيغاير المهية** تصريح بالدعوى
على سبيل التفريع على المسئلة السابقة اي لما عرفت كون الوجود معنى
مشتركا بين الموجودات فهو مغاير لماهياتها بمعنى انه ليس نفس شي منها ولا
جزء لها فان المغايرة وان كانت شاملة للجزئية ايضا الا ان المراد ههنا هو
المغايرة المخصوصة قطعا وما قيل هذه الفاء للتعقيب لا للتفريع فان تخصيص
المدعى بزيادة الوجود المشترك فيه لا يدفع مذهب الاشعري لا يقول بمعنى
للوجود او هو عينه الوجود الخاص ليس بشي لان المشهور ان الاشعري
لا يقول بمعنى للوجود الا الماهية المخصوصة فعنده لفظ الوجود في كل مهية مخصوصة
يرادف الاسم الموضوع لتلك المهية بخصوصها كالانسان والفرس
فليس عنده وجود خاص فان الخاص انما يكون بازاء العام وهو ليس قايلا به
فمذهب الاشعري مركب من جزئين احدهما ان الوجود ليس له معنى
مشترك بل هو في كل ماهية بمعنى اخر وثانيهما انه في كل ماهية نفس ذاتها

لا انه

لا امر زايد عليها فبنفي المسئلة السابقة بطل الجزء الاول وبقي احتمال ان يكون
الوجود مع كونه مشتركا عين الماهيات جميعا فقصد ابطاله في هذه المسئلة
ليبطل مذهبه بكلا جزئيه وقوله **وكان لا لاتحدت المهيات او لم تنحصر
اجزائها** اشارة الى اول الدلائل وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا على
المهيات بالمعنى المذكور لكان اما عينها او جزءا لها وكلاهما محالان اما الاول فلانه
لو كان الوجود عينا للماهيات لاتحدت المهيات ولم يتحقق مغايرة ذاتية بين مهية
ومهية ضرورة كونها عين الوجود الذي هو معنى واحد والتالي باطل بالضرورة
وما قيل عليه من انه ذهب جماعة من الصوفية الى ان ليس في الواقع الا ذات واحدة لا تركيب
فيها اصلا بل لها صفات هي عينها وهي حقيقة الموجود المنزهة في حد ذاتها عن شوايب
العدم وسمات الامكان ولها تنزلات بقيود اعتبارية بحسب ذلك يترااى موجودات
متباينة فيتوهم من ذلك تعدد حقيقي فما لم يقم برهان على بطلان ذلك لم يتم ما ذكر
من عدم اتحاد المهيات ولا نسلم ايضا اشتراك الوجود بل لا يثبت وجود ممكن اصلا
فاجاب عنه المحقق الشريف بان هذا خروج عن طور العقل فان البديهة شاهدة
بتعدد الموجودات تعددا حقيقيا وانها ذوات وحقايق متخالفة بالحقيقة دون
الاعتبار فقط والذاهبون الى تلك المقالة يدعون استنادها الى مكاشفاتهم
ومشاهداتهم وانها لا يمكن الوصول اليها بمباحث العقل ودلالته بل هو معزول
هناك كالحس في ادراك المعقولات واما المتقيدون ببديهات العقل والقائلون
بان ما شهد له مقبول وما شهد عليه مردود وانه لا طور وراءه فيزعمون ان
تلك المكاشفات والمشاهدات على تقدير صحتها ماوّلة بما يوافق العقل ثم بشهادته

بديهية عندهم مستغنون عن اقامة برهان على بطلان امثال ذلك ويعدون
تجويزها مكابرة لا يلتفت اليها واما الثاني فلان الوجود لو كان جزء للمهيات
لكان لها اجزاء اخر بالضرورة موجودة لامتناع تقوم الموجود بالمعدوم فيلزم
كون الوجود جزء لتلك الاجزاء ايضا وهكذا فيلزم ان لا ينحصر اجزاء المهية بل
يكون غير متناهية وهو محال اما اذا فرض كون الوجود جزءا خارجيا للماهية مع
كون هذا الفرض محالا لما سيأتي من انه من المعقولات الثانية فللزوم التسلسل
ضرورة كون تلك الاجزاء مترتبة في الوجود واما اذا فرض كونه جزءا عقليا وظاهر
انه حينئذ يكون هناك جنس فهناك فصل موجود وهو جزء لذلك وهكذا الى
غير النهاية فللزوم امتناع تعقل مهية من المهيات بالكنه وهو باطل لانا نعقل
بالضرورة كثيرا من المهيات بالكنه بمعنى تصور جميع ذاتياته الاولية والثانوية
وانكار ذلك مكابرة صريحة على انها بحسب كونها معلومة للمبادي العالية و
مرتسمة فيها مع كونها مترتبة وهو تسلسل محال هذا اذا قلنا بعدم تحقق الاجزاء
العقلية متمايزة في الخارج كما هو المشهور لان الاجزاء العقلية لكونها متحدة في
الوجود لا تقدم لها على الكل في الخارج واما على راي سيد المدققين فلها تقدم
لها على الكل في الخارج واما على بحسب الخارج بناء على مذهبه من ان التقدم راجع
الى الاحقية في الوجود فيكون تلك الاجزاء مترتبة في الخارج فيلزم التسلسل
وايضا على التقديرين لا بد من الانتهاء الى البسيط فان الكثرة مطلقا لا بد
من اشتمالها على واحد غير كثير هو مبدؤها فينتهي سلسلة التركيب اليه لا محالة
هذا خلف فان قيل على تقدير كون الاجزاء عقلية لا يلزم الانتهاء الى البسيط
لان

في الوجود [illegible]

[illegible] لانه لا امتناع في [illegible] السيد المدقق [illegible] الاحقية في الوجود [illegible] [illegible] من حيث انه كل [illegible] وذلك [illegible] كلام الشفاء [illegible] تقدم الطبيعة [illegible] على الطبيعة [illegible] لتقدم البسيط على المركب [illegible] لا ننبه على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فتدبر منه

لان معنى التركيب العقلي ان للعقل ان يحلله الى امور هي تلك الاجزاء
العقلية فتلك الاجزاء في الحقيقة اجزاء تحليلية لا يحتاج الماهية الى تفصيلها
لا في الخارج وهو ظ ولا في الذهن لامكان وجودها فيه من دون تلك التفاصيل
نعم يحتاج اليها في النحو التفصيلي من الذهن لا في الوجود الذهني مطلقا ولا محذور
في كون التحليل غير واقف عند حد معين كما في انقسام المقادير اقول يجب كون
اجزاء العقلية مطلقا متمايزة في حد ذواتها ضرورة كونها مختصة في ما به الاشتراك
وما به الامتياز وهاتان صفتان ثابتتان لها في نفس الامر لا بمجرد تعمل العقل ومعنى
كونها تحليلية انه لا يجب كونها متمايزة في الوجود الخارجي بل هي مخلوطة بحسب هذا
النحو من الوجود وليس معناه ان كونها اجزاء انما هو بتعمل العقل وتحليله بل
هي مخلوطة بل هي اجزاء في نفس الامر متمايزة فيها بخلاف اجزاء المقادير فان كونها
اجزاء انما هو بتحليل العقل وتعمله ولا يلزم من ذلك كونها غير مطابقة لما في
نفس الامر لان لها منشأ انتزاع في نفس الامر وهو كون المقدار مقدارا قابلا
للتحليل بخلاف فرض التحليل في مثل النقطة ولا يجب بمجرد ذلك كونها متمايزة
متكثرة في نفس الامر اما الاجزاء العقلية فانها يجب كونها متمايزة متكثرة
في نفس الامر لما عرفت فاذا كانت متكثرة بالفعل في نفس الامر يجب لا محالة اشتمالها
على الواحد الحقيقي لا نسلم وجوب انتهاء كل كثرة الى واحد حقيقي فان القدر
الضروري هو ان الكثرة لا بد فيها من واحد عددي كل منه واحد حقيقي و
الواحد العددي يجوز اشتماله على احاد اخر مثلا الكثرة من الاثنين لا بد لها من
الاشتمال على اثنان واحد وظ انه مركب من اجزاء لا تقدح في كونه مبدأ لتلك

الكثرة لانا اقول كل كثرة لا بد ان ينتهي الى واحد لا يكون مركبا لكن لا من افراد
من جنس افراد تلك الكثرة فاجزاء الماهية يجب ان ينتهي الى ما هو جزء واحد
للماهية من حيث هو جزء للماهية ولا يكون مشتملا على ما هو جزء للماهية
هذا ويرد على هذا الدليل انه انما يدل على ان الوجود ليس عينا في جميع المهيات
ولا جزءا لجميعها ولا يلزم من ذلك كونه زائدا على الجميع لاحتمال ان
يكون زائدا في البعض وعينا او جزءا في البعض فلا يتم شيء مما ذكرتم اما
عدم لزوم اتحاد جميع المهيات فظاهر واما عدم لزوم تركيبها من اجزاء غير متناهية
فلجواز الانتهاء الى اجزاء وجوداتها زائدة عليها فان قيل اختلاف الوجود في
العروض والعينية والدخول غير متصور لانه مفهوم واحد فلا يمكن اختلاف
مقتضاه قلنا لا نقول ان الوجود يقتضي ذلك بل المقتضي لذلك هو المهيات
ولو سلم ان المقتضي هو الوجود فلا نسلم وجوب الاستواء في مقتضاه وانما يلزم
لو كان متواطيا وهو ممنوع والتشكيك ان لا يكون لا يثبت مطلوبكم وهو ادعاء
الكلية لان اللازم من التشكيك ان لا يكون ذاتيا في الجميع لا يلزم منه ان يكون عرضيا
في الجميع والحق ان الدعوى بديهية وهذه الوجوه تنبيهات عليها فلا يضرها
عدم تماميتها كما صرح به شارح المقاصد وغيره من المحققين هذا وقوله لو لا
انفكاكهما تعقلا اشارة الى الدليل الثاني وتقريره ان تعقل الوجود ينفك عن
تعقل المهيات اي تعقل المهية ولا تعقل وجودها الذهني والخارجي فلا يكون
الوجود نفس المهيات ولا داخلا فيها والا لاستحال انفكاك تعقله عن تعقلها
فان قيل تعقل المهية كيف ينفك عن تعقل وجودها الذهني وتعقلها عبارة عن
وجودها

[illegible]

وجودها في الذهن اجيب بان تعقلها وان كان عبارة عن وجودها في الذهن
لكن تعقلها غير تعقل وجودها في الذهن فان تعقل وجودها في الذهن غير وجودها
في الذهن بالاعتبار لان التعقل غير المتعقل بالاعتبار وان كان عينه بالذات في بعض
الصور فان قيل لا نسلم ان تعقل المهية مع الغفلة عن وجودها فانه كلما تمثل المهية
في الذهن تمثل وجودها فيه اجيب بانه لو كان تمثل المهية مستلزما لتمثل
وجودها لاستحال الشك في ان المهية موجودة عند تمثلها في الذهن اذ يستحيل
الشك في اتصاف الشيء بمعلوم عند تمثله في الذهن وليس كذلك فانا نعقل
مهية المثلث وغيرها ونشك في وجودها الخارجي والذهني فان قيل محصل هذا
الوجه انا نتصور المهية ولا نصدق بوجودها فالمهية معلومة اي تصورا والوجود
ليس بمعلوم اي تصديقا فلا يتحد الوسط اقول التعقل اعم من التصديق فلا
باعث على حمل الكلام على ما ذكرت بل المعنى اما انا نتصور المهية ولا نتصور وجودها
او انا نصدق بثبوت المهية وذاتياتها لها بمعنى انها هي هي من غير تصديق بثبوت
الوجود العيني والذهني لها كما صرح به شارح المقاصد لا يقال الحاصل بهذا الدليل
انا نعقل المهية مع الغفلة عن كلا قسمي الوجود الخارجي والذهني وهو لا يدل
على زيادة الوجود المطلق فانه يمكن زيادة كل من القسمين بدون المطلق لانا نقول
زيادة الوجود المطلق بمعنى مغايرة مفهومه مع مفهوم المهية ظاهر جدا بحيث لا
يحتاج الى تنبيه ايضا بل المحتاج الى التنبيه انما هو زيادة قسميه لا من حيث
مفهوماهما ايضا بل بحسب حصصهما وما نظن كونهما افرادا لها بحسب ما هيته
فليتدبر ثم انه يرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية فان المهيات التي لا نتصورها

لعل تعقلها غير منفك عن تعقل الوجود هذا وقوله **ولتحقق**
الامكان اشارة الى الدليل الثالث وتقريره ان الامكان ثابت للمهية ضرورة
ان بعض المهيات محتاج الى الغير في الوجود وظاهر ان حاجة الشيء الى غيره
في الوجود انما يتحقق اذا جاز عدمه لذاته ضرورة ان ما امتنع عدمه لذاته
لا يصح ان يحتاج الى الغير في الوجود وهذا المعنى اعني جواز العدم والوجود
كلاهما نظرا الى ذات الشيء هو معنى الامكان فلو كان الوجود وهذا المعنى
عين المهية او جزئها لم يمكن عدمها نظرا الى ذاتها ضرورة امتناع سلب الشيء
عن نفسه وكذا سلب جزئه عنه فلم يمكن ان يثبت لها الامكان والمشهور
في تقرير هذا الدليل هو ان الامكان عبارة عن تساوي نسبة المهية الى الوجود
والعدم فلو كان الوجود نفس المهية لم يتصور هناك نسبة فضلا عن التساوي
اذ النسبة انما يتحقق بين متغايرين ولو سلم فنسبة الشيء الى نفسه لا يكون كنسبته
الى سلبه وكذا لو كان الوجود جزء لها وانما عدلنا عنه لابتنائه على التساوي
وهو يتوقف على نفي الاولوية الذاتية فتطول المسافة والصعب اللهم الا
ان يراد المساواة في الاصل الجواز فيعود الى ما ذكرنا فان قيل من يزعم ان الوجود
نفس المهية يقول ان بعض المهيات يقتضي لذاتها ان يكون تلك المهية في الخارج
وهو الواجب لذاته وبعضها كالانسان مثلا يحتاج في كونه انسانا في الخارج
الى غيره لا في تحقق امر زايد على ذاته وذلك هو الممكن وليس هناك امر
يكون نسبة المهية اليه والى سلبه سواء وان سلم فالمغايرة الاعتبارية كافية كما في
ادراك الانسان نفسه فلا يلزم من تحقق الامكان تحقق وجود مغاير للماهية في

المفهوم

المفهوم كما ادعاه اجيب بان كون المهية تلك المهية في الخارج مفهوم مغاير
لمفهوم الماهية قطعا وهذا المفهوم هو المسمى بالوجود لانه كون المهية الا انه
زيد عليه قيد وهو قوله تلك المهية وح نقول اذا لم يقتض المهية لذاتها
الاتصاف بذلك المفهوم ولا عدم الاتصاف به كان هناك مفهوم وراء
المهية نسبة المهية اليه والى سلبه سواء فقد تحقق الامكان بمعنى تساوي
النسبة ثم لا نستدل بكون الامكان نسبة يقتضي طرفين حتى يكون التغاير
الاعتباري كافيا والا لكان تخصيص الاستدلال بالامكان لغوا لجريانه
في الوجوب بعينه بل نستدل بما ذكرناه من ان نسبة الشيء الى نفسه وجزئه
لا يكون كنسبته الى سلبهما ضرورة وقوله **وفائدة الحمل والحاجة**
الى الاستدلال اشارة الى الدليل الرابع وتقريره انه لو لم يكن الوجود
زايدا لكان اما عين المهية فلا يكون لحمل الوجود عليها في قولنا السواد موجود
فائدة اذ يكون بمنزلة قولنا السواد سواد لكن فائدة حمله فلم يتوقف حمله على
المهية على الاستدلال لان ذاتي الشيء بين الثبوت له عند تعقله بالكنه ولا
شك في كون بعض المهيات متعقلة بالكنه مفصلا كما مر لكنا كثيرا ما يحتاج
في حمل الوجود على المهية المتعقلة بالكنه الى الاستدلال فلم يكن الوجود
جزءا لها ايضا وهو المطلوب ويرد على هذا الدليل ايضا انه لا يثبت الكلية وقوله
وانتفاء التناقض وتركب الواجب اشارة الى الدليل
الخامس وتقريره انه لو لم يكن الوجود زايدا لكان اما نفس المهية فيلزم
التناقض اي الحكم باجتماع النقيضين سواء كان الحكم صادقا او كاذبا عند

سلب الوجود عنها لان قولنا المهية ليست بموجودة يكون ح بمنزلة قولنا المهية ليست
بماهية ومعناه ان شيئا ما ثبت له السواد مثلا ارتفع عنه السواد او المراد التناقض
المصطلح اي اجتماع النقيضين لان كلا قولنا قضية صادقة في نفس الامر وهي قولنا
السواد سواد والموجود موجود ولما كان قولنا السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا
السواد ليس بسواد او الموجود ليس بموجود كان منافضا لتلك القضية الصادقة في نفس الامر
فيلزم اجتماع النقيضين لكنا نعلم ان قولنا السواد ليس بموجود ليس تناقضا
لشيء من المعنيين واما جزئها وهو مشترك بين الواجب والممكن فيلزم تركب
الواجب اذ كلما له جزء فله جزء اخر بالضرورة وهو معنى التركيب فقوله وتركب
الواجب عطف على التناقض فان قيل الذي لا شك في صدقه هو قولنا السواد
سواد ما دام موجودا لا مطلقا اذ السواد المعدوم ليس بسواد لما تقرر من ان
صدق الموجبة تستدعي وجود الموضوع فعلى تقدير ان يكون الوجود عين
المهية يكون الصادق هو قولنا السواد سواد ما دام سوادا ولا ينافيه قولنا
السواد ليس بسواد بل ما ينافيه هو قولنا السواد ليس بسواد ما دام سوادا او
صدقه ممنوع ولا يلزم من ذلك جواز سلب الوجود عن المهية اذ هو في المهية
المعدومة لا في المهية الموجودة فالسواد المعدوم كما انه ليس بموجود ليس بسواد
والسواد الموجود كما هو سواد فهو موجود اجيب بان هذا الفرق انما يتاتى
على تقدير مغايرة الوجود للماهية لا على تقدير العينية اذ على تقدير العينية
لا فرق بين المقيد بالوجود وبين المطلق فان الفرق اعتراف بمغايرة الوجود
للماهية فلا فرق بين قولنا كل سواد موجود فهو سواد وبين قولنا كل سواد فهو سواد

هذا و

هذا وقريب من ذلك ما قيل ان معنى قولنا المهية ليست بماهية في الخارج
ان المهية المعقولة ليس من افرادها ما له ذات خارجية ولا تناقض في
ذلك واجيب بان قولك ما له ذات خارجية يشتمل على معنى الكون في الخارج
فقد اعتبرت مفهوما وراء المهية وحاصله ان المهية ليست بموجودة في الخارج
فلو كان الوجود الخارجي عين المهية لكان المفهوم من سلب الوجود عنها
سلبها عن نفسها بالمعنى المتبادر من سلب الشيء عن نفسه وهذا تناقض
بلا ارتياب وما قيل من ان سلب الشيء عن نفسه بحسب الخارج جائز لجواز
ان لا يكون موجودا فيه فلا يكون هو هو فيه فذلك باطل لانه حاله في الحقيقة الى
سلب الوجود عنه فلو كان وجوده في الخارج عينه لم يجر اصلا هذا وهذا الدليل
ايضا لا يفيد الكلية لا يقال يمكن ان يجاب عن الوجوه الثلثة الاخيرة
بالفرق بين اتصاف شيء بالشيء وحمله عليه مواطاة وبين الاتصاف والحمل
اشتقاقا اما عن الاول فبان نقول الامكان هو ان لا يقتضي المهية الاتصاف
بالوجود اشتقاقا ولا العدم كذلك وهو المراد بتساوي نسبة المهية الى
الوجود والعدم والنسبة بين الشيء ونفسه اشتقاقا متصور بل قد يصير بحثا
فان النسبة بين الوجود ونفسه اشتقاقا معركة للآراء وكذا تساوي نسبة
الشيء الى جزئه ونسبته الى سلب ذلك الجزء جائز في الاشتقاقية واما عن الثاني
فبان يمنع قوله كان السواد موجودا بمنزلة قولنا السواد سواد او الموجود موجود
بل هو بمنزلة قولنا السواد ذو سواد او الوجود ذو وجود واما عن الثالث فبان
يمنع قوله كان السواد ليس بموجود بمنزلة قولنا السواد ليس بسواد او الموجود

ليس بموجود بل بمنزلة قولنا السواد ليس بذي سواد او الوجود ليس
بذي وجود وليس هذا تناقضا لانا اقول ظاهر ان النزاع ليس في مفهوم الوجود
المصدري الذي هو مبدأ الاشتقاق للفظ الموجود بحسب اللغة اذ لا يمكن
ان يذهب الوهم الى كون هذا المعنى عين الماهيات وكذا مفهوم الموجود
بحسب اللغة اعني مفهوم هذا المشتق الذي هو مفهوم ما ثبت له الوجود
ضرورة كونه زايدا بلا خلاف بل النزاع انما هو في انه اذا اطلق على زيد مثلا
لفظ الانسان واطلق عليه ايضا لفظ الموجود فهل المفهوم من اطلاق لفظ
الموجود عليه بحسب العرف هو عين المفهوم من اطلاق لفظ الانسان عليه فيكون
هذان اللفظان حين اطلقا على زيد كالمترادفين ام لا بل امر زايد عليه فيكونان كا
لمتباينين فعند القائلين بالزيادة يكون مصداق حمل لفظ الموجود على زيد
هو قيام ذلك الامر الزايد عليه وذلك الامر الزايد هو المراد بالوجود بخلاف حمل
لفظ الانسان تمام حقيقة زيد وعند القايل بالعينية يكون حمل الموجود على زيد من
من قبيل حمل الانسان عليه بلا تفاوت ويطلق هو لفظ الوجود ايضا على ما يطلق
عليه لفظ الموجود فعنده المفهوم من لفظ الوجود هو عين لفظ الانسان ثلاثتها
واحد بخلاف القايل بالزيادة فان لكل واحد منها عنده مفهوما على حدة فقياس
حمل المواطاة وحمل الاشتقاق بالنسبة الى الوجود بالمعنى العرفي عند القايل
بالعينية واحد اذا تحققت ذلك ظهر لك اندفاع الاجوبة وقد يجاب ايضا بان
مرادهم من الوجود الموجود على طريقة المسامحة المشهورة وصدق الحمل قد لا يكون
لسبب اتصاف الموضوع بمبدأ المحمول وقد يكون لخصوصية ذات الموضوع

من غير

من غير ان يكون هناك امر زايد بمعنى ان خصوصية الذات تكون مناب المبدا
مثال الاول حمل العرضيات ومثال الثاني حمل الذاتيات وحمل الموجود على
الممكنات من قبيل الاول وعلى الواجب من قبيل الثاني فالنزاع في كون الوجود
عينا او زايدا يرجع الى كون حمل الموجود من قبيل الثاني او الاول ح
نقول اذا كان حمل الموجود على السواد مثلا مثل حمل الانسان على زيد في كون
خصوصية ذات الموضوع كافية في صدق الحمل كان حمل الموجود عليه واجبا
وحمل نقيضه عليه ممتنعا فلم يتحقق الامكان الذاتي وكذا حمل الموجود عليه
يكون ضروريا فلا يكون مفيدا وكذا كان قولنا السواد موجود بمنزلة
قولنا السواد سواد ولما فرغ المصنف عن ذكر الادلة على زيادة الوجود
اراد الاشارة الى الجواب عن استدلال القائلين بعينية الوجود فلنذكر
اولا ادلتهم معها ثم اجاب القوم عنها قال شارح المقاصد احتج القائلون
بكون الوجود نفس الماهية بوجوه حاصلها انه لو لم يكن نفس الماهية وليس
جزء منها بالاتفاق لكان زايدا عليها قائما بها قيام الصفة بالموصوف و
قيام الشيء بالشيء فرع ثبوتها في انفسها لان ما لا يكون له في نفسه لا يكون
محلا وكان في محل وهذا بالنظر الى الوجود والماهية ممتنع اما من جانب الماهية
فلانها لو تحققت محلا للوجود فتحققها اما بذلك الوجود فيلزم تقدم الشيء
على نفسه وتقدم وجود المعروض على العارض واما بوجود اخر فيلزم تسلسل
الوجودات ضرورة ان هذا الوجود ايضا عارض يقتضي سابقية وجود المعروض
واما في جانب الوجود فلانه لو تحقق والتقدير ان تحقق الشيء بوجوده

زايد عليه تسلسلت الوجودات الخ باعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض
والعارض يمكن الاحتجاج على امتناع زيادة الوجود على الماهية باربعة اوجه
الاول انه لو قام بها وهي بدون الوجود معدومة لزم قيام الوجود بالمعدوم
وفيه جمع بين صفتين الوجود والعدم وهو تناقض الثاني انه لو قام بها
لزم سبقها بالوجود كما في ساير المعروضات فان كان ذلك الوجود هو
الوجود الاول لزم الدور وان كان غيره لزم التسلسل وقيل هذا التسلسل
مع امتناعه يستلزم المدعى وهو كون الوجود نفس الماهية لان قيام
جميع الوجودات العارضة بالماهية يستلزم وجودا لها غير عارض والا
لم يكن الجميع جميعا وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل تحقق جميع لا يكون
وراءه وجود اخر بل كل جميع فرضت يعرض معروضها بواسطة وجود اخر عارض لان
معنى هذا التسلسل عدم انتهاء الوجودات الى وجود لا يكون بينه وبين الماهية
وجود اخر واقول يمكن دفعه بان جميع الوجودات الغير المتناهية المخلوطة
اجمالا جميع متحقق على فرض تحقق التسلسل لا يمكن ان يكون وراءه وجودا
اخر اذ لا يمكن له يكون وراء غير المستلزم المتناهي شيء بالضرورة الثالث
ان وجود الشيء لو كان زايدا عليه لما كان الوجود موجودا لامتناع التسلسل
بالمعدوم وما فيه اتصاف الشيء بنقيضه وكون ما لا ثبوت له في نفسه ثابتا
في محله الرابع انه لو قام بالماهية لكان موجودا ضرورة امتناع اتصاف الشيء
بنقيضه وان يثبت في المحل ما لا ثبوت له في نفسه فننقل الكلام الى وجوده
ويتسلسل لان التقدير ان وجود كل شيء زايد عليه ثم قال والتحقيق يقتضي

برد الوجوه

برد الوجوه الاربعة الى وجهين بطريق الترديد بين الوجود والعدم
في جانبي المعروض والعارض تقرير الاول انه لو قام بالماهية فالماهية
المعروضة اما معدومة فيتناقض او موجودة فيدور او يتسلسل وتقرير
الثاني ان الوجود العارض اما معدوم فيتصف الشيء بنقيضه ويثبت
في المحل ما لا ثبوت له في نفسه واما موجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل
الوجودات ثم قال والجواب اما اجمالا فهو ان زيادة الوجود على الماهية و
قيامه بها انما هو بحسب العقل بان يلاحظ كلا منهما من غير ملاحظة الاخر و
يعتبر الوجود معنى له اختصاص واعتبار بالماهية لا بحسب الخارج بان يقوم الوجود
بالماهية قيام البياض بالجسم ويلزم المحالات واما تفصيلا فعن الاول
ان قيامه بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية المعدومة ليلزم التناقض ولا
بالماهية الموجودة ليلزم الدور والتسلسل فان قيل ان اريد بالماهية من
حيث هي ما لا يكون الوجود او العدم نفسها او جزءها على ما قيل فغير مفيد لان
العروض كاف في لزوم المحالات وان اريد ما لا يكون موجودا ولا معدوما
لا بالعروض ولا بغيره فالتناقض فيه اظهر لان اللاوجود نقيض للوجود بلا نزاع
قلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم وان كان لا ينفك عن
احدهما في الخارج فان قيل عدم الانفكاك عن احدهما كاف في لزوم المحال
لانه ان قارن العدم فتناقض او الوجود فدور او تسلسل قلنا قيام الوجود
بالماهية امر عقلي ليس كقيام البياض بالجسم فيلزم تقدمها عليه بالوجود العقلي
ولا استحالة فيه لجواز ان يلاحظ وحدها من غير ملاحظة وجود خارجي او ذهني

ويكون لها وجود ذهني لا يلاحظه العقل فان عدم الاعتبار غير اعتبار العدم
وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار
المحمم وان اعتبر العقل وجودها الذهني لم يلزم التسلسل بل ينقطع واما الثاني
بنفي الوجود الذهني مجوابهم الاقتصاد على منع لزوم تقدم المعروض على العارض
بالوجود على الاطلاق وانما ذلك في عوارض الوجود دون عوارض المهية وعن
الثاني انا نختار ان الوجود موجود ولا نسلم لزوم التسلسل وانما يلزم لو كان
وجوده ايضا زايدا عليه وليس كذلك بل وجوده عينه وانما النزاع في غيره والادلة
انما المحررة اقيمت عليه وتحقيق ذلك انه لما كان تحقيق كل شيء بالوجود
فبالضرورة يكون تحققه بنفسه من غير احتياج الى وجود اخر يقوم به كما انه
لما كان التقدم والتاخر فيما بين الاشياء بالزمان كان فيما بين اجزائه من غير افتقار
الى زمان اخر فان قيل فيكون كل وجود واجبا اذ لا معنى له سوى ما يكون محققا
بنفسه قلنا ممنوع فان معنى وجود الواجب بنفسه انه مقتضى ذاته من غير احتياج
الى فاعل ومعنى تحقق الوجود بنفسه انه اذا حصل للشيء اما من ذاته كما في الواجب
او من غيره كما في الممكن لم يفتقر تحققه الى وجود اخر يقوم به بخلاف الانسان
فانه انما يتحقق بعد تاثير الفاعل لوجود يقوم به عقلا او نختار ان الوجود معدوم
ولا يلزم منه اتصاف الشيء بنقيضه بمعنى صدقه عليه لان نقيض الوجود هو العدم
واللاوجود لا اللاموجود والمعدوم مغايرة الامرانه يلزم ان الوجود ليس بذي
وجود كما ان السواد ليس بذي سواد والامر كذلك ولا يلزم ايضا ان يتحقق
في المحل ما لا تحقق له في نفسه لما عرفت من ان قيام الوجود بالمهية ليس بحسب الخارج

لغيرها

كقيام البياض بالجسم بل بحسب العقل فلا يلزم الا تحققه في العقل قال وقد
يجاب عن الاول بانه منقوض بالاعراض القائمة بالمحال كسواد الجسم
فان قيامه اما بالجسم الاسود فدورا وتسلسل واجتماع للمثلين او اللااسود
فتناقض وهو ضعيف لان قيامه بجسم اسود به لا بسواد قبله ليلزم محال
وطريانه على محل بصير حال طريانه اسود غير تناقض ولا كذلك حال الوجود
مع المهية لان الخصم يدعي ان تقدم المعروض على العارض بالوجود ضروري
فلا يصح قيام الوجود بمحل موجود بهذا الوجود فلا مخلص سوى المنع و
الاسناد بان ذلك انما هو في العروض الخارجي كسواد الجسم وهذا ليس
كذلك وعن الثاني بان الوجود ليس بموجود ولا معدوم وهو ايضا ضعيف
لما سياتي من نفي الواسطة اقول وسياتي عند قول المص والوجود
لا يراد عليه القسمة ما يتعلق بذلك هذا واذا تحققت جميع ما ذكرنا فقوله

وقيامه بالمهية من حيث هي اشارة الى الجواب عن الاستدلال
الخصم من جانب الماهية بان الوجود لو كان زايدا على المهية فاما ان يقوم
بالمهية الموجودة فيلزم كون المهية موجودة قبل وجودها او بالمهية المعدومة
فيلزم اجتماع النقيضين بمنع الحصر لانا لا نسلم ان قيام الوجود اما بالمهية الموجودة
او بالمهية المعدومة بل قيامه انما هو بالمهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة
ولا من حيث هي معدومة وقد يقرر دليل الخصم بان قيامها اما في زمان و
جودها فتحصيل الحاصل او في زمان عدمها فاجتماع النقيضين وح لا يمكن
منع الحصر ولا يلزم الواسطة بل نختار ان القيام في زمان وجودها بهذا الوجود

لا بوجود اخر ليلزم تحصيل الحاصل وقوله **فزيادته في التصور**
اشارة الى الجواب عن استدلاله في جانب الوجود على سبيل التفريع على الجواب
عن الاستدلال الاول اي لما كان الوجود انما يقوم بالمهية من حيث هي لا
من حيث هي موجودة ولا من حيث هي معدومة وهذه الحيثية اعني العراء عن
الوجود والعدم انما يثبت للمهية في العقل لا في الخارج ضرورة كونها في الخارج غير
منفكة عن احدهما اصلا فزيادة الوجود على المهية وعروضه لها انما يكون في التصور
لا في الخارج ليلزم من كون الوجود في الخارج زيادة وجوده عليه التسلسل المحال
بل الوجود ليس الا في الذهن وكونه في الذهن وجود له زايد عليه لكن في الذهن
ايضا وهكذا كلما اعتبره العقل ولا يلزم التسلسل المحال لانقطاعه بانقطاع
الاعتبار ولم يلتفت المص الى الجواب الذي ذكره شارح المقاصد من كون
وجود الموجود في الخارج عين الوجود لكونه خلاف الواقع ولا يقال التفريع يدل
على الانقسام ان قيام الوجود بالمهية من حيث هي علة لكون زيادته في التصور
لا في الخارج والحال ان المهية من حيث هي موجودة في الخارج وان كانت هذه
الحيثية ثابتة لها في العقل لا في الخارج فاذا كانت موجودة في الخارج جاز ان
يثبت لها شيء في الخارج كما ان الجزئي الحقيقي لما كان موجودا في الخارج
جاز ان يعرضه الاعراض الخارجية ولو كانت الجزئية انما يثبت له في العقل
وايضا منقوض بقيام الاعراض بمحالها فان البياض مثلا ليس بقايم بالجسم
الابيض ولا انا نقول قولنا المهية من حيث هي مركب من موصوف هو
المهية ومن صفة هي الحيثية ومعنى كون هذه الحيثية ثابتة لها في العقل

لزم

ان الموصوف موجود في الخارج انما هو الموصوف فقط واما الموصوف مع الصفة
فانما هو موجود في العقل فقط فالمهية من حيث هي موجودة لا انها موجودة
من حيث هي وفرق ما بينهما اذا عرفت ذلك فاذا ثبت للموصوف باعتبار
الصفة التي لا توجد الا في العقل امر لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا
في العقل اي لا يمكن ان يكون ثبوت ذلك الامر له الا في العقل لان ما ثبت له
ذلك الامر ليس الا في العقل وكذا الحال في الجزئي الحقيقي فان الاعراض الخارجية
انما تعرض لذات الجزئي الموجود في الخارج لا لها مع وصف الجزئية الثابتة لها
في العقل لا في الخارج والنقض غير وارد لان الحيثية اذا اعتبرت بالقياس الى
متقابلين غير صفتي الوجود والعدم لا يجب كونها غير ثابتة الا في العقل فان
الجسم من حيث هو بالقياس الى السواد والبياض اعني لا من حيث هو اسود
وابيض ليس باسود وابيض ضرورة كون الموضوع متقدما بالوجود على السواد
والبياض العارضين له فهذه الحيثية ثابتة له في الخارج لا في العقل فان قيل ان لم
يثبت للمهية كونها في الخارج كانت عارية عن الكون فيه فيكون معدوما فيه
هف وان يثبت لها في الخارج كون ولا شك ان الثابت للشيء في الخارج غير
ذلك الشيء في الخارج ممتاز عنه فيه وليس عين المهية ولا جزءها كان زايدا كان
زايدا عليها في الخارج ولا يلزم من زيادته عليها في الخارج انفراد كل منهما بوجود
اذ لا يلزم من زيادة المقبول على القابل في الخارج ان يكون المقبول موجودا بوجود
مغاير لوجود القابل بل قد يوجدان بوجود واحد كالموجود والمهية فان الوجود
موجود بنفسه والمهية موجودة به اجاب عنه المحقق الشريف بانا اذا قلنا زيد

في الخارج فقولنا في الخارج ان نسب الى زيد كان ظرفا لوجوده وان نسب الى
وجوده كان ظرفا لنفسه لا بوجوده ثم ان الموجود في الخارج بلا ارتياب ما كان
الخارج ظرفا لوجوده كزيد في مثالنا واما الذي وقع الخارج ظرفا لنفسه كالوجود
في مثالنا واما الذي وقع الخارج فلا جزم بكونه موجودا من الموجودات فان
عاقلا لا يشك في ان زيدا موجود في الخارج واما ان الحق وجود زيد موجود
في الخارج فليس مما لا يشك فيه فوقوع الخارج ظرفا لنفس شيء لا يستلزم وقوعه
ظرفا لوجود ذلك الشيء او لا يرى ان قولك زيد متصف بالسواد في الخارج صادق
قطعا وقد وقع الخارج هنا ظرفا لنفس الاتصاف وان قولك اتصاف زيد موجود
في الخارج ليس بصادق اصلا كيف والسلوب والنسب التي لا وجود لها في الخارج
بلا اشتباه يقع الخارج ثبتت لها في نفس الامر لكونه في الخارج على ان في الخارج ظرف
نفس الكون ولا يجوز ان يق ثبت لها في الخارج الكون على ان يكون الخارج ظرفا
لثبوت الكون وذلك لان ثبوت شيء لاخر في الخارج بمعنى اتصاف الاخر به في
الخارج وان لم يقتض وجود ذلك الشيء في الخارج لجواز اتصاف الموجودات
الخارجية في الخارج بالامور العدمية لكنه يقتضي وجود ذلك الاخر في الخارج
بديهة فان الشيء ما لم يثبت في الخارج اولا لم يتصور اتصافه فيه بمفهوم سواء
كان وجوديا او عدميا فلو كان الكون ثابتا في الخارج للمهية لكانت قبل
ثبوته لها ثابتة فيه فكان لها قبل قيام الكون بها في الخارج كون اخر فيه وهو باطل
فقوله ان لم يثبت للمهية كون في الخارج كانت معدومة فيه مردود بانها وان
لم يثبت لها في الخارج كون لكن ثبت لها في حد نفسها الكون الخارجي فيكون موجودة
فيه ما

فيه لما عرفت من ان الموجود الخارجي ما يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا يلزم
من ذلك ان يكون ظرفا لوجود وجوده حتى يكون وجوده موجودا خارجيا ولا
ان يكون ظرفا لاتصافه بالوجود ليلزم كون الموصوف ثابتا فيه قبل الا
تصاف به فظهر ان الوجود الخارجي لا يكون موجودا في الخارج ولا لقام في
الخارج بالمهية فكان لها قبل قيامه بها وجود اخر فيه وما يق من ان قيام كل صفة
في الخارج بموصوفها فرع على وجود موصوفها فيه سوى الصفة التي هي الوجود
فان الامر فيها بالعكس ليس بشيء لان البديهة لا يفرق في ذلك بين صفة وصفة
نعم تشهد بان قيام صفة الوجود بموصوفها لا يجوز ان يتوقف على وجوده فوجب
ان لا يكون قيامه بها قياما خارجيا على نحو قيام البياض بالجسم لا ان يستثنى
من تلك القاعدة البديهية وكذا ما يق من ان الوجود موجود في الخارج بذاته لا بوجود
زائد على ذاته وان غير الوجود موجود بالوجود لا بذاته وذلك لان الوجود كو
التحقق وما هو عين التحقق لا يحتاج في كونه متحققا الى تحقق اخر بل هو متحقق
بذاته وما عدا التحقق يحتاج في كونه متحققا الى انضمام التحقق اليه ويمثل ذلك
بالضوء فانه مضيء بذاته لا بضوء زائد على ذاته في نفس الامر وما عداه مضيء بالضوء
لا بذاته ليس مما يعول لما حققنا من ان الوجود لو كان موجودا في الخارج لكان
قيامه بالمهية فيه فيلزم ان يكون لها قبل قيامه بها فيه وجود اخر فيه وما قيل
عليه من ان اتصاف الشيء بنفسه في نفس الامر غير معقول الا اذا اعتبر هناك
تغايرا اعتباري فيكون الاتصاف اعتباريا لا بحسب نفس الامر فوجود المهية
في الخارج وجود خارجي لا موجود خارجي وكذلك الضوء ضوء في نفسه لان

لانه مضيء في نفسه فان قلت اذا لم يتصف الشيء بنفسه في نفس الامر كان
مسلوبا عن نفسه في نفس الامر لئلا ارتفع النقيضان قلت ان السلب فرع
تصور الايجاب بحيث لا يتصور ايجاب لا يتصور سلب وليس ذلك من ارتفاع
النقيضين في شيء وانما ارتفاع النقيضين ان يتصور نسبة لا يصدق
ايجابها ولا سلبها وههنا لا يمكن ان يتصور نسبة انتهى كلام الشريف فان قيل
قولكم ثبوت الشيء للشيء فرع على ثبوت المثبت له منقوض باتصاف الهيولى
وايضا لو صح ذلك لزم ان لا يصح اتصاف المهية بالوجود في التصور ايضا لانه
يلزم كونها موجودة مرة غير متناه ولو اجيب بان هذا التسلسل في الامور الا
عتبارية لكون الوجود اعتباريا لزم عدم امتناع كون المهية متصفة بالوجود
في الخارج ايضا لانه وان توقف على كون المهية قبل كل وجود موجود بوجود اخر
ويتسلسل لكن ذلك ايضا تسلسل في الاعتباريات لكون الوجود الخارجي اعتباريا
غير موجود في الخارج على ما ذكرتم قلنا اما الاول فمدفوع بان اتصاف الهيولى
انما هو بالصورة المعينة والتي شريكة لعلة الهيولى هي صورة ما فلا منافاة
واما الثاني فبان مرادنا من كون اتصاف المهية بالوجود عقليا لا خارجيا
هو ان الوصف اعتباري ليس بموجود في الخارج لا انه ليس بخارجي وقد عرفت
الفرق بينهما فالاتصاف ذهني والوصف خارجي فكلما كان الوصف اعتباريا
اعتباريا فالاتصاف ذهني ولو فرضت الوجود موجودا في الخارج فالتسلسل
اللازم هناك ليس تسلسلا في الاعتباريات تطبيلا ان جاعة من اتباع
الاشعري ارادوا توجيه مذهبه في عينية الوجود للمهيات بحيث يرجع الى
مذهب القوم

مذهب القوم فقال شارح المقاصد محاذيا لما في المواقف ادلة القائلين
بان وجود الشيء ليس نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس المفهوم من
وجود الشيء هو المفهوم من ذلك الشيء من غير دلالة على انه عرض قائم به
قيام العرض بالمحل فان هذا مما لا يقبله العقل وان وقع في كلام الامام وغيره
وادلة القائلين بان وجود الشيء نفس ذاته لا يفيد سوى ان ليس للشيء
هوية ولعارضه المسمى بالوجود هوية اخرى قائمة بالاول بحيث يجتمعان
اجتماع البياض والجسم من غير دلالة على ان المفهوم من وجود الشيء هو
المفهوم من ذلك الشيء فان هذا بديهي البطلان فاذن لا يظهر من كلام الفريقين
ولا يتصور من المنصف خلاف في ان الوجود زائد على المهية ذهنا اي عند
العقل وبحسب المفهوم والتصور بمعنى ان للعقل ان يلاحظ الوجود دون
المهية والمهية دون الوجود لا عينا اي بحسب الذات والهوية بمعنى ان
لكل منهما هوية متميزة يقوم احديهما بالاخرى كبياض الجسم فعند تجريد
البحث وبيان ان المراد الزيادة في التصور لا في الهوية يرتفع النزاع بين
الفريقين ويظهر ان القول بكون اشتراك الوجود لفظيا بمعنى ان المفهوم
من الوجود المضاف الى الانسان غير مفهوم الوجود المضاف الى الفرس ولا
اشتراك بينهما في مفهوم الكون مكابرة ومخالفة لبديهة العقل انتهى وانت
خبير بان صريح مذهب الاشعري بمواله ليس للوجود قيام بالمهية اصلا لا خارجا
ولا ذهنا كما هو مقتضى العينية وان لم تف به ادلته وكلام القوم صريح في ان له
قياما بالمهية في التعقل وهو مرادهم بالزيادة فمن اين التوفيق بين المذهبين

وايضا القوم ليسوا قائلين بان ليس للوجود هوية ممتازة عن هوية المهية فقط بل بانه ليس له هوية خارجية اصلا لا ممتازة عن هوية المهية ولا متحدة معها وبناء ما نقلنا على ان الهوية الواحدة هوية لكلا المفهومين دون الذاتين قال في المواقف هذه الوجوه التي استدل بها القوم انما يفيد تغاير المفهومين دون الذاتين والنزاع انما وقع في تغاير الذاتين فان عاقلا لا يقول مفهوم السواد هو بعينه مفهوم الوجود بل انما صدق عليه السواد هو بعينه ما صدق عليه الوجود وليس لهما هويتان متمايزتان يقوم احدهما بالاخر واثر الحق وهو معنى كلام الشيخ وهذا كما ترى صريح فيما ذكرنا وظاهر انه لو كانت هوية واحدة هوية لمفهوم الوجود والسواد مثلا لكان الوجود ايضا محمولا على تلك الهوية بالمواطاة كالسواد وايضا لم يكن لاحد شك في ان الوجود موجود كما لا شك في ان السواد موجود وايضا يلزم اما ان يكون كل من المفهومين عرضيا لتلك الهوية واما ان لا يكون كل منهما عرضيا لها فعلى الاول يلزم ان لا يكون شيء من المهيات ذاتيا لشيء من الهويات وهو ظاهر البطلان وعلى الثاني ان يكون كل منهما ذاتيا او يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما الاول فاما ان يكون كل منهما تمام المهية او بعض المهية او احدهما تمام المهية والاخر بعض المهية فعلى الاول يلزم ان يكون الهوية الواحدة ذات تمامي المهية وعلى الثاني ان لا يكون شيء من المهيات تمام المهية لشيء من الهويات وعلى الثالث ان يكون اما الوجود جزء المهية او المهية جزء الوجود واما الثاني اعني ان يكون احدهما ذاتيا والاخر عرضيا فاما ان يكون تلك الهوية بنفس

ما هي هوية للذات هوية للعرض ايضا فيلزم ان لا يكون فرق بين الذاتي والعرضي كما لا يخفى او يكون بما هي هوية للذاتي غيرها بما هي هوية للعرض فيكون هويتين في الحقيقة لا هوية واحدة فليتفطن هذا ثم ان صاحب المواقف زعم ان النزاع راجع الى النزاع في الوجود الذهني فمن اثبته قال بالزيادة عقلا بمعنى ان في العقل امرا هو الوجود واخر وهو المهية ومن نفاه اطلق القول بانه نفس المهية كانه لا يغاير ولا تماين في الخارج وليس وراء الخارج امر يتحقق فيه احدهما بدون الاخر فيتحقق التمايز واورد عليه شارح المقاصد بانه لا نزاع للقائلين بنفي الوجود الذهني في تعقل الكليات والاعتباريات والمعدومات والممتنعات ومغايرتها للقائلين بعضها للبعض بحسب المفهوم وانما نزاعهم في كون التعقل بحصول شيء في العقل وفي اقتضائه الثبوت في الجملة فلا يتجه لهم بمجرد نفي الوجود الذهني نفي التغاير بين الوجود والمهية في التصور بان يكون المفهوم من احدهما غير المفهوم من الاخر ونفي الاشتراك المعنوي بان يعقل من الوجود معنى كلي مشترك بين الوجودات كما لا ينفي تغاير مفهوم الانسان ومفهوم الفرس وكذا مفهوم الامكان ومفهوم الامتناع ولا اشتراك كل من ذلك بين الافراد بل غاية الامر انهم لا يقولوا الوجود زايد في العقل والمعنى الكلي المشترك ثابت فيه بل يقولوا انه زايد ومشترك عقلا وفي التعقل بمعنى ان العقل يفهم من احدهما غير ما يفهم من الاخر ويدرك منه معنى كليا يصدق على الكل ولهذا اتفق الجمهور من القائلين بنفي الوجود الذهني على ان الوجود مشترك معنى وزايد على المهية ذهنا بالمعنى الذي ذكرنا انتهى مقالا وتقريرا

اشكال المشهور ان الوجود المطلق اعني هذا المفهوم البديهي الذي

ثبت اشتراكه معنى بين المهيات وزيادته عليها في التعقل مفهوم كلي له افراد عارضة للمهيات متماثلة او مختلفة وتلك الافراد انما تعرض المهيات في العقل وذلك المفهوم الكلي المسمى بالوجود المطلق عارض لتلك الافراد المسماة بالوجودات الخاصة وان الخلاف المشهور بين الحكماء والمتكلمين في عينية الوجود للواجب وزيادته عليه انما هو في الوجود الخاص لا في الوجود المطلق اذ هو زايد في الجميع عند الجميع وناهيك فيما ذكرنا قول المصنف فيما يأتي ويقال بالتشكيك على عوارضها وقال شارح المقاصد هذا اي ما ذكر من زيادة الوجود على المهية ذهنا انما هو في الممكن واما في الواجب فعند المتكلمين حقيقة غير مدركة للعقول مقتضية بذاتها لوجودها الخاص المغاير لها بحسب المفهوم دون الهوية كما في الممكنات وعند الفلاسفة حقيقة وجود خاص قايم بذاته ذهنا وعينا من غير افتقار الى فاعل يوجده او محل يقوم به في العقل وهو مخالف لوجودات الممكنات بالحقيقة وان كان مشاركا لها في كونه معروضا للوجود المطلق ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو في العقل كما في الممكنات وقال بعضهم ذهب جمهور المتكلمين الى ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات وذلك المفهوم الواحد يتكثر ويصير حصصا باضافته الى الاشياء كبياض هذا الثلج وذلك وذاك ووجودات الاشياء هي هذه الحصص مع ذلك المفهوم الداخل فيها خارجة عن ذوات الاشياء زايدة عليها ذهنا فقط عند محققيهم وذهنا وخارجا عند اخرين وحاصل مذهب الحكماء ان للوجود مفهوما واحدا مشتركا بين الوجودات

والوجودات

والوجودات حقايق مختلفة متكثرة بانفسها لا بمجرد عارض الاضافة ليكون متماثلة متفقة الحقايق ولا بالفصول ليكون الوجود المطلق جنسا بل هو عارض لازم لها كنور الشمس ونور السراج فانهما مختلفتان بالحقيقة واللوازم ومشتركان في عارض النور وكذا البياض الثلج والعاج الا انه لما لم يكن لكل وجود اسم خاص به كما في اقسام الممكن واقسام العرض توهم ان تكثر الوجودات وكونها حصصا انما هو بمجرد الاضافة الى المهيات المعروضة لها كبياض هذا الثلج وذلك نور هذا السراج وذاك وليس كذلك بل هي حقايق مختلفة مندرجة تحت هذا المفهوم الخارج عنها العارض لها واذا اعتبر تكثر ذلك المفهوم وصيرورته حصصا باضافته الى المهيات فهذه الحصص ايضا خارجة عن تلك الوجودات المختلفة فهناك امور ثلثة مفهوم الوجود وحصصه المتعينة باضافته الى المهيات والوجودات الخاصة المختلفة الحقايق فمفهوم الوجود ذاتي داخل في حصصها خارجا عن الوجودات الخاصة والوجود الخاص عين الذات في الواجب وخارج زايد فيما سواه انتهى كلامه وبالجملة كتب القوم مشحونة بهذا الذي ذكرنا من كون الوجود المطلق مفهوما كليا له افراد متكثرة حسب تكثر المهيات وبنوا عليه كثيرا من المسايل ولعمري ان ذلك من اعظم المشكلات كيف وقد صرح كلهم بان الوجود ليس الا نفس تحقق المهية لا به يتحقق المهية وسيأتي عن قريب في كلام المصنف ومذهب قاطبتهم ان التحقق والكون مفهوم واحد بديهي التصور فلو كان للوجود فرد يجب ان يكون هو ايضا نفس تحقق المهية المخصوصة لا ما به يتحقق المهية المخصوصة

وكل ما يفرض تحققا لا يمكن ان يكون له خصوصية في نفس التحقق فان معنى
التحقق واحد في جميع المحققات ولا يمكن ان يتخصص الا بان يكون تحقق هذا
وتحقق ذاك وهذا تخصص حاصل بمجرد الاضافة الى ما هو متحقق بذلك التحقق
وهذا هو معنى الحصة فليس للوجود الا حصص متكثرة بالاضافة الى المهيات
المتكثرة وهذه الحصص ليست الا نفس مفهوم التحقق مع قيد الاضافة الى المهية
ومفهوم التحقق الذي هو معنى الوجود ليس له قيام حقيقة بالمهية بحسب نفس
الامر لا في الخارج ولا في الذهن لانه اعتباري محض وانتزاعي صرف فما لم يعتبره
العقل ولم ينتزعه لا يمكن ان يكون قائما بشيء اذ ليس لشيء الا بعد الانتزاع فاذا
انتزعه العقل من المهية اما من حيث ذاتها كما في الواجب او باعتبار امر زايد
عليها كما في الممكن يعتبره قائما بالمهية والمهية متصفة به وهذا المراد من
قيام الوجود بالمهية في التصور لا ان هناك قياما حقيقيا بلا اعتبار معتبر
اذ لا يتصور ذلك في حق الوجود الذي ليس معناه الا التحقق كما عرفت
وهذا هو تقرير الاشكال الوارد على الحكماء وستسمع منا ما نقصي به عن هذا
الاشكال وتقرير مذهبهم على وجه يطابق قواعدهم انشاء الله العزيز

تقرير مذهب الصوفية

هداية قد اشتهر من مشايخ الصوفية القول بوحدة الوجود وان الوجودات
بل الموجودات ليست بمتكثرة في الحقيقة بل هنا موجود واحد قد تعددت
شيونه وتكثرت اطواره ولما كان ذلك بحسب الظاهر وبالمعنى المتبادر مخالفا
لما يحكم به بديهة العقل من تكثر الموجودات بالحقيقة لا بمجرد الاعتبار تصدى
كثير من المحققين لتوجيه مذهبهم فجماعة ممن لم خوض في التصوف ومارسه
في طريقة

في طريقة النظر ذهبوا الى ان مرادهم من الوجود الواحد هو حقيقة الوجود
العام البديهي اعني ما هو معروض له حقيقة ولكن لا بشرط التعين واللاتعين
وانه هو الواجب تعالى كما ان واجب الوجود عند الحكماء هو تلك الحقيقة ولكن
بشرط اللاتعين وقال بعضهم كما انه يجوز ان يكون هذا المفهوم العام زايدا على
الوجودات الخاصة الممكنة على تقدير كونها حقايق مختلفة يجوز ان يكون زايدا
على حقيقة واحدة مطلقة موجودة هي حقيقة الوجود الواجب تعالى كما ذهب
اليه الصوفية القائلون بوحدة الوجود ويكون هذا المفهوم الزايد امرا اعتباريا
غير موجود الا في العقل ويكون معروضه موجودا حقيقيا خارجيا هو حقيقة
الوجود والتشكيك الواقع فيه لا يدل على عرضيته بالنسبة الى افراده فانه لم يقم
برهان على امتناع الاختلاف في الذاتيات واقوى ما ذكر وانه اذا اختلفت
المهية والذاتي في الجزئيات لم يكن ماهيتها واحدة ولا ذاتيتها واحدا وهو
منقوض بالعارض وايضا الاختلاف بنفس المهية كالذراع والذراعين من
المقدار لا يوجب تغاير المهية ونقل عن بعضهم انه اذا اختلفت حقيقة
بكونها في شيء اقوى او اقدم او اشد او اولى فكل ذلك عند المحققين راجع
الى الظهور دون تعدد واقع في الحقيقة الظاهرة اية حقيقة كانت من علم
او وجود او غيرها فقابل ليشعر لظهور الحقيقة من حيث هي اتم منها من حيث
ظهورها في قابل اخر مع ان الحقيقة واحدة في الكل والمفاضلة والتفاوت واقع
بين ظهوراتها بسبب الامر المظهر المقتضي لتعين تلك الحقيقة تعينا مخالفا
لتعينها في امر اخر فلا تعدد في الحقيقة من حيث هي ولا تجزية ولا تبعيض قال

ثم ان مستند الصوفية فيما ذهبوا اليه هو الكشف والعيان لا النظر والبرهان
فانهم لما توجهوا الى جناب الحق سبحانه بالتعرية الكاملة وتفريغ القلب بالكلية
عن جميع التعلقات الكونية والقوانين العلمية مع توحيد العزيمة ودوام الجمعية
والمواظبة على هذه الطريقة بدون فترة ولا تقسيم خاطر ولا تشتت عزيمة من
الله سبحانه عليهم بنور كاشف يريهم الاشياء كما هي وهذا النور يظهر في الباطن
عند ظهور طور وراء العقل ولا تستبعدن وجود ذلك فوراء العقل اطوار
كثيرة يكاد لا يعرف عددها الا الله تعالى ونسبة العقل الى ذلك النور كنسبة
الوهم الى العقل فكما يمكن ان يحكم العقل بصحة ما لا يدركه الوهم كوجود موجود مثلا
لا خارج العالم ولا داخله كذلك يمكن ان يحكم ذلك النور الكاشف بصحة بعض
ما لا يدركه العقل كوجود حقيقة مطلقة محيطة لا يحصرها التقييد ولا يقيدها التعين
مع ان وجود حقيقة كذلك ليس من هذا القبيل فان كثيرا من الحكماء والمتكلمين
ذهبوا الى وجود الكلي الطبيعي في الخارج المقصود هنا رفع الاستحالة
العقلية والاستبعادات العادية عن هذه المسئلة لا اثباتها بالبراهين
ولا دلالة فال واما الدلائل الدالة على وجود الكلي الطبيعي فليست مما يفيد هذا
المطلوب على التعين بل على الاحتمال فلهذا وقع الاعراض عن ايرادها والاشتغال
بما يدل على اثبات هذا المطلب بعينه فنقول لا شك ان مبدء الموجودات
موجود فلا يخلو اما ان يكون حقيقة الوجود او غيرها لا جايز ان يكون
غيرها ضرورة احتياج غير الوجود في وجوده الى الغير هو الوجود والاحتياج
ينافي الوجوب فتعين ان يكون حقيقة الوجود فان كان مطلقا ثبت المطلوب
وان كان

وان كان متعينا يمتنع ان يكون داخلا فيه والا لتركب الواجب فتعين ان يكون
خارجا فالواجب محض ما هو الوجود والتعين صفة عارضة له فان قلت لم
لا يجوز ان يكون التعين عينه قلت ان كان التعين بمعنى ما به التعين يجوز
ان يكون عينه لكن لا يضرنا فان ما به التعين اذا كان ذاته ينبغي ان يكون هو في
نفسه غير متعين والا لتسلسل وان كان بمعنى التشخص لا يجوز ان يكون عينه
لانه من المعقولات الثانية التي لا يحاذيها امر في الخارج ثم انه لا يخفى على من
تتبع معارفهم المبثوثة في كتبهم ان ما يحكى من مكاشفاتهم ومشاهداتهم
لا يدل الا على اثبات ذات مطلقة محيطة بالمراتب العقلية والعينية المنبسطة
على الوجودات الذهنية والخارجية ليس لها تعين يمتنع معه ظهورها مع
تعين بجامع التعينات كلها لا ينافي شيئا منها ويكون عين ذاته غير زايد
عليه لا ذهنا ولا خارجا اذ تصورها العقل بهذا التعين امتنع عن فرضه
مشتركا بين كثيرين اشتراك الكلي بين جزئياته لا عن تحوله وظهوره في الصور
الكثيرة والمظاهر الغير المتناهية علما وعينا وغيبا وشهادة بحسب النسب
المختلفة والاعتبارات المتغايرة انتهى كلامه ولعمري قد بلغ الغاية في تقرير هذا
المطلب ولكن عندي فيه انظار كثيرة يجب ان اشير الى بعضها منها حديث
التشكيك فانه ممتنع في الحقايق والذاتيات وعلى ذمتنا انشاء الله اتمام
البرهان عليه ودفع النقض عنه في موضع اليق به ومع ذلك فليس بضائر
فيما نحن فيه لو لم يكن هناك مانع اخر وسيأتي تحقيقه انشاء الله ومنها
حديث طور وراء العقل فانه ممتنع لن يكون طور وراء العقل الا النبوة

ولو جوز ذلك لبطلت الشرايع وجميع الاحكام النقلية والعقلية وارتفع
الامان وانسد باب الايمان وليس نتيجة ما ذكر من الرياضة والمجاهدة
سوى تلطف السر وتهذيب الباطن ليسهل النظر ويسرع الفكر و
يصفو الذهن بتجرد المعقولات النظرية عن الغواشي الوهمية وتميز
المعقول عن الموهوم وذلك هو معنى الكشف ونور الله الكاشف بل ان
التصوف الا الحكمة المترقية البالغة الى حد المشاهدة التامة ولكاشفة
الكاملة التى هي ارتفاع حجب الاوهام الجزئية والاغشية الحسية عن عين
البصيرة العقلية التي هي ارتفاع حقيقة نور الله الكاشف عن الاشياء
كما هي ومنها تجويز كون الوجود الواجب الذي هو اتم انحاء الوجود فعلية
وكمالا على نحو وجود الكلي الطبيعي الذي على تقدير وجوده كما فهموه من
اضعف الموجودات الغير المستقل في الموجودية المحتاج الى انضمام التعينات
والعوارض المشخصة ومنها نفي كون التعين عين ذاته تعالى او اثبات
تعين لا ينافي التعينات بل يجامعها ويختلط معها هو عين ذاته تعالى
وظاهر ان مثل هذه الحالة لا يكون الا من ضعف التعين والوجود لا من
كماليته وتماميته كما في المجردات العقلية فانها يمتنع ان يختلط التامية
مع غيرها فكيف الوجود الواجبي تعالى بل الحق توجيه مذهبهم وتاويل
كلامهم في وحدة الوجود الى ما يؤل الى مذهب الحكما المتالهين على ما حققنا
مذهبهم من كون حقيقة الواجب عين الوجود البحت وعين التعين البحت وعين
الفعلية الصرفة وتعينها ووجودها بنفس ذاتها لا بامر زايد عليها اذ هي حقيقة الوجود
ولا حقيقة لغيرها

ولا حقيقة لغيرها **نكتة** قال في شرح المقاصد واما اعجب حال الوجود
من اختلافات العقلاء فيها بعد اتفاقهم على انه اعرف الاشياء مع ان الغالب من حال
الشيء ان تتبع ذاته في الجلاء والخفاء فمنها اختلافهم في انه جزئي او كلي فقيل انه
جزئي حقيقي لا تعدد فيه بالذات وانما التعدد في الموجودات بواسطة الاضافات
حتى ان قولنا وجود زيد ووجود عمرو بمنزلة قولنا اله زيد واله عمرو وقال الحق
انه كلي والوجودات افراده ومنها اختلافهم في انه واجب او ممكن فقد ذهب
جمع كثير من المتاخرين الى انه واجب ومنها اختلافهم في انه عرض او
ليس بجوهر ولا عرض لكونهما من اقسام الموجود وهذا هو الحق ومنها اختلافهم
في انه موجود او لا فقيل موجود بوجود هو نفسه فلا تسلسل وقيل بل اعتباري
محض لا تحقق له في الاعيان ومنها اختلافهم في انه نفس الماهية او زايد عليها
كما سبق ومنها اختلافهم في ان لفظ الوجود مشترك معنى او لا كما سبق
ومنها اختلافهم في انه متواطي او مشكك وسياتي وانما اطنبنا في هذه
المسئلة بهذه التعقيبات لكونها من اعظم المهمات **المسئلة**
الرابعة في اثبات الوجود الذهني اعلم ان الوجود الذي ثبت كونه متصورا
بالبديهة ومشتركا معنى بين الموجودات قد تقيد بالخارج فيقال الوجود الخارجي
او في الخارج ويرادفه الوجود العيني والوجود الاصيل وقد يتقيد بالذهن
فيقال الوجود الذهني او في الذهن ويرادفه الوجود الظلي والوجود الغير
الاصيل والمراد بالوجود الخارجي هو الوجود الذي اذا اتصف به الشيء يصير
بحيث يصح ان يترتب عليه اثاره ولوازمه ويكون الشيء بهذا الاعتبار حقيقة

من الحقايق وذاتا من الذوات بمعنى كون النار مثلا موجودا في الخارج هو ان يكون
يترتب عليها الاضاءة والاحراق ومن ههنا قيل الوجود الخارجي هو كون الشيء مبدأ
للاثار ومصدرا للاحكام فهذا القسم من الوجود مما لا شبهة ولا نزاع في تحققه
والمراد بالوجود الذهني هو وجود وكون للشيء لا يكون الشيء به بحيث يترتب اثاره
ولوازمه عليه مع كونه فاكون وتحقق ما فهذا مما فيه خلاف بين الحكما والمحققين
من المتكلمين وبين غيرهم قال شارح المواقف لا شبهة في ان النار مثلا لها وجود به
يظهر عنها احكامها ويصدر عنها اثارها من الاضاءة والاحراق وغيرهما وهذا الوجود
يسمى وجودا عينيا وخارجيا واصلا وهذا مما لا نزاع فيه انما النزاع في ان النار هل
لها سوى هذا الوجود وجود اخر لا يترتب عليها الاحكام والاثار او لا وهذا الوجود
الاخر يسمى وجودا ذهنيا وظليا وغير اصيل وعلى هذا يكون الموجود في الذهن
نفس الماهية التي توصف بالوجود الخارجي والاختلاف بينها بالوجود
دون الماهية ولهذا قال بعض الفضلاء الاشيا في الخارج اعيان وفي الذهن
صور فقد تحقق محل النزاع بحيث لا مرية فيه ويوافقه كلام المثبت والنافي
كما ستطلع عليه فلا عبرة بما قيل من ان تحريره عسر جدا انتهى كلام شرح المواقف
فالى ما ذكرنا اشار المصنف قدس سره بقوله **وهو** اي الوجود **ينقسم**
الى الخارجي والذهني ليشتمل على مجموع القسمين بمعنى ان كلا منهما ثابت
ومتحقق **والا** اي وان لم ينقسم اليهما ولم يشتمل على المجموع كان الواقع
هو الخارجي فقط دون الذهني **لبطلت الحقيقية** اي هذا القسم من القضايا
استدل مثبتو الوجود الذهني بوجوه ثلثة اي هذا القسم من القضايا الاولى ما اشار
اليه المصنف

اليه المصنف وتقريره ليستدعي تقديم مقدمة هي ان القضية قد يؤخذ خارجية
وهي التي حكم فيها على افراد موضوعها الموجودة في الخارج محققة كقولنا كل
الفلك اما شرقية واما غربية وكقولنا هلكت الماشية وقتل من في الدار
وامثال ذلك مما الحكم فيها مقصود على الافراد المحققة الوجود وقد يؤخذ ذهنية
وهي التي حكم فيها على الافراد الذهنية فقط كقولنا الكلي اما ذاتي او عرضي
والذاتي جنس او فصل والوجود اما مجرد عن الماهية او قائم بها وقد يؤخذ
حقيقية وهي التي حكم فيها على الافراد الموجودة محققة كانت او مقدرة
كقولنا كل جسم متناه او حادث او اما مركب واما بسيط الى غير ذلك من
من القضايا المستعملة في العلوم فان الحكم فيها غير مقصود على الافراد المحققة
الوجود قطعا اذا عرفت ذلك فنقول شارح المقاصد في تقرير هذا الدليل
ان من القضايا موجبة حقيقية وهي تستدعي وجود الموضوع ضرورة وليس في
الخارج اصلا كقولنا العنقاء حيوان او على تقدير الوجود لا ينحصر الاحكام في الافراد
الخارجية في القضايا المستعملة في العلوم فالحكم على جميع الافراد لا يكون الا باعتبار
الوجود في الذهن انتهى تخصيص الحقيقية بالموجبة الكلية كما ترى وتبعه
المحقق الشريف فقال في شرح كلام المصنف يعني ان الحكم في الحقيقية
الكلية على جميع ما هو في نفس الامر فرد للكلي الواقع عنوانا سواء كان ذلك
الفرد موجودا في الخارج او لا فاذا قلت كل مثلث فان زواياه مساوية لقائمتين
على انها قضية حقيقية كان الحكم متناولا لجميع ما صدق عليه في نفس الامر انه
مثلث لا مقصورا على المثلثات الموجودة في الخارج في احد الازمنة بل

يتناولها ويتناول ما عداها مما لم يوجد في شيء من الازمنة اصلا من
الافراد التي يصدق المثلث عليها في حد نفسها فظهر ان الحكم فيها يتناول
ما ليس بموجود في الخارج اصلا فلو لم يكن له وجود ذهني لم يصدق
الايجاب عليه ضرورة فلو لم يتحقق الوجود الذهني كانت الاحكام الايجابية
الكلية كلها باطلة قطعا انتهى وهذا معنى ما قيل من ان اللازم مما ذكره
بطلان الحقيقية التي لا وجود لموضوعها في الخارج لا بطلان كل الحقيقيات
الذي هو مدعاه اللهم الا ان لا يجعل الموجبة الجزئية داخلة في المدعى يعني
تخص الدعوى بالموجبة الكلية اقول فظهر من مجموع ما نقلنا انهم خصصوا
الحقيقية بالموجبة الكلية وان المراد من بطلان الحقيقية هو بطلان
اعتبارها اي يلزم ان يكون اعتبار القضية الحقيقية واخذها قضية
على حدة باطلا ضايعا بلا فايدة حيث لا يصدق فيما لا وجود لموضوعها اصلا
وينحصر الحكم فيها على الافراد الموجودة في الخارج فيما كان لموضوعه وجود
فيغني القضية الخارجية عن الحقيقية ويصير اعتبار الحقيقية لغوا
محضا والمحقق الدواني حمل البطلان على الكذب فاعترض على هذا الدليل
بعد التخصيص بالكلية بانه على تقدير انحصار الوجود في الخارج لا يلزم
كذب الحقيقية الكلية فان معناها على ما علم من تفسيرهم الحكم على جميع ما هو
فرد له بحسب نفس الامر وعلى هذا التقدير يكون جميع الافراد الخارجية جميع
ما هو فرد له في نفس الامر فاذا اتصف جميع الافراد الخارجية بالمحمول صدق
الحكم على جميع ما هو فرد في نفس الامر غاية ما في الباب ان يكون الحقيقية
مساوية

مساوية للخارجية نعم لو كان معناها الحكم على جميع الافراد الخارجية وجميع
افراد الذهنية يعني جميع الافراد الموجودة في الخارج وغير الموجودة في الخارج
لئلا يلزم المصادرة كما قيل لكان كما ذكر لكن ليس كذلك على انه لو كان كذلك
لم يصدق الحقيقية فيما ليس له فرد خارجي انتهى اقول الافراد النفس الامرية
لا يمكن ان ينحصر في مادة من المواد في الافراد الخارجية فان المراد من الافراد
النفس الامرية ما يكون فردا للماهية مع قطع النظر عن الوجودين مثلا الحكم
المثلث مطرد على جميع ما هو فرد لماهيته سواء اعتبر موجودا باحد الوجودين
او لا كيف وتقرر الماهية متقدم بالماهية على تقرر الوجود كما سيأتي
وهو ايضا معترف به والفرد انما يكون للماهية لا للوجود واما ما ليس له فرد
خارجي فلا يتحقق هناك الحقيقية بهذا المعنى بل بمعنى اخر كما سيأتي عن قريب
قال والحق ان معنى قول المصنف والا لبطلت الحقيقية انه لم يتحقق هذا
القسم من القضية بمعنى انه لا يكون لاعتباره فايدة فيرتفع هذا القسم
بالكلية اقول قد عرفت ان الظاهر من كلام من سبقوه ليس الا ذلك فلا وجه
للاعتراض عليهم ثم التوجيه هو الظاهر من كلامهم ومبناه ثم انه اورد
عليه ان غاية الكلام ان اعتبارهم القضية الحقيقية بهذا المعنى مبني على
اعتقادهم ثبوت الوجود الذهني وليس في اعتقادهم ذلك دليل عليه بل
الكلام في طلب علة ذهابهم اليه واقول هذا مدفوع بانه انما يكون اعتبارهم
مبنيا على الكلام اعتقادهم لو كان الحقيقية هو الحكم على الافراد الخارجية و
الذهنية وليس كذلك كما عرفت بل معناها الحكم على جميع الافراد بحسب نفس

الامر من غير التفات الى خصوص الوجود الخارجي والذهني وان التفت
فالى مجرد الوجود في الخارج واللاوجود فيه لا الى خصوص الوجود الذهني
فانا نعلم قطعا ان في مثال زوايا المثلث مثلا نجزم بعموم الحكم لجميع
الافراد في نفس الامر ولا يحصل بالنا خصوص الافراد الذهنية بل نجزم
بذلك وان لم يكن لقائلين بالوجود الذهني بل مع القول بعدمه ايضا
غاية الامر ان يخطر الوجود في الخارج واللاوجود فيه ثم اني اقول اذا علمت
معنى الحقيقية والمراد من البطلان كما ذكرنا فاسمت حق التامل فظهر لك
انه لا حاجة الى التخصص بالكلية بل يكفي الايجاب فقط اذ يلزم ح على
تقدير نفي الوجود الذهني بطلان الحقيقية كلية وجزئية لان المعتبر في
القضية الجزئية انما هو البعض الغير المعين فكل بعض من الابعاض اذا اخذ
نحو على نحو الحقيقية يكون لها افراد موجودة وافراد غير موجودة فلو لم يكن
الوجود الذهني ثابتا لزم الانحصار على الافراد الموجودة في الخارج فلم يبق
فرق بين الجزئية الحقيقية وبين الجزئية الخارجية ولم يكن لاعتبارها فائدة
فايدة فيلزم بطلان الحقيقية مطلقا وهو المطلوب فان قلت من القضايا ما ليس
بعنوان موضوعها فرد ذهني بل ينحصر افراده في الامر الخارجي كمفهوم الواجب
بالذات والوجود الخارجي فانهما لا يصدقان بالفعل الا على الامر الخارجي ح
يتحقق الحقيقية الموجبة الكلية قلت ذلك ايضا مبني على توهم الكذب من البطلان
فانا تذكرت ما ذكرنا من معنى الحقيقية والمراد من البطلان اندفع ذلك على ان المراد
بالافراد الذهنية هو الافراد المقدرة على انه يكون الذهن ظرفا للوجود الفرضي
اعني الوجود

اعني الوجود الذي هو نفس الفرض والتقدير في الذهن لا للوجود الذي يكون
الافراد على تقدير وجودها في نفس الامر موجودة به وليس لمفهومي الوجود
الخارجي والواجب بالذات فرد بالمعنى الثاني لا بالمعنى الاول فليتفطن ثم ان صاحب
المواقف قرر هذا الدليل بانه لولا الوجود الذهني لم يمكن اخذ القضية الحقيقية
الموضوع والتالي باطل فانا اذا قلنا الممتنع معدوم فلا نريد به قطعا ان الممتنع
في الخارج معدوم فيه بل نريد به ان الافراد المعقولة للممتنع من الافراد المعقولة
للمعدوم فاعترض عليه شارح المقاصد بان قولنا الممتنع معدوم ليس قضية حقيقية
في اصطلاح القوم والجواب ان المراد من الحقيقية ههنا هي التي حكم فيها على ما
يصدق عليه في نفس الامر الكلي الواقع عنوانا سواء كان موجودا في الخارج
محققا او مقدرا او لا يكون موجودا فيه اصلا لا المفسرة بما اشتهر من ان الحكم
فيها على الافراد الخارجية فقط اما محققة او مقدرة لكن يرد عليه ان مفهوم
المعدوم امر سلبي هذا حاصل ما ذكره شارح المواقف وهذا ما وعدناك انفا
وانت خبير بان تقرير شارح المقاصد اولا ناظر الى تقرير المواقف لكن بتغيير
انما يصير الحكم فيه ايجابا واني ناظر الى كلام المصنف الوجه الثاني
انا نحكم حكما ايجابيا على ما لا تحقق له في الخارج اصلا كقولنا اجتماع النقيضين مستلزم
لكل منهما ومغاير لاجتماع الضدين ونحو ذلك ومعنى الايجاب الحكم بثبوت
امر لامر وثبوت الشيء لما لا ثبوت له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم ثبوت
الممتنعات ليصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج ففي الذهن تقريبا اخر ان من الموجبات
ما لا تحقق لموضوعه في الخارج والموجبة تستدعي وجود الموضوع في الجملة فيكون

في الذهن ومايقال انا نحكم على الممتنعات باحكام ثبوتية معناه احكام ايجابية فلا
يرد عليه انه ان اريد الثبوت في الخارج فمحال او في الذهن فمصادرة على انه يجوز
ان يقال المراد الثبوت في الجملة وكونه منحصرا في الخارجي والذهني لا
يستلزم ان يراد احدهما ليلزم المحال او مصادرة كذا في شرح المقاصد واعلم
ان هذا الايراد قد يورد باعتبار الاثبات وقد يورد باعتبار الثبوت وعلى الاول
يقرر بانك ان زعمت انك توجب وتثبت تلك الاحكام في الخارج للموضوع
المذكور فذلك باطل قطعا لان صدق هذا مثل الحكم موقوف على وجود الموضوع
في الخارج وان زعمت انك تثبتها له في الذهن فذلك مصادرة وعلى الثاني
يقرر بانك ان اردت بالاحكام الثبوتية احكاما وامورا ثابتة في الخارج
فلا نسلم انا نحكم بها على ما وجود له في الخارج ولو سلم وجب ان يكون المحكوم عليه
موجودا في الخارج وان اردت بها امورا ثابتة في الذهن فذلك مصادرة و
الايراد المنقول ظاهر في الثاني فلا يتجه الجواب الاول بل يجاب بالجواب الثاني
وقد يجاب بان المراد بالثبوتية ما ليس السلب داخلا في مفهومها احترازا
عن الموجبة السالبة المحمول فان صدقها لا يقتضي وجود موضوعها لان حقيقتها
راجعة الى معنى السالبة ضرورة ان انتفاء شيء عن شيء يستلزم اتصاف الاخر
بانتفاء الشيء عنه وبالعكس بل لا اختلاف بينهما الا بالاعتبار ولا شك ان صدق
السالبة لا يقتضي وجود الموضوع فكذا ما يلازمها واذا كانت الامور المحمولة
ثبوتية لا سلب في مفهومها كان الحكم بها ايجابيا حقيقيا لا راجعا الى السلب و
التحقيق ان السالبة المحمول لا يقتضي وجود الموضوع بمعنى ان نفس المحمول السلبي
لا يقتضي

لا يقتضي ذلك لما ذكر واما ربط ذلك المحمول السلبي بالموضوع وايجابه له
فيقتضي وجود الموضوع لا محالة فاذا كان المعتبر هو الايجاب فلا فرق بين
ان يكون المحمول سلبيا او غيره فلا جدوى لهذا الجواب بل لا حاجة الى اعتبار الثبوت
في نفس الامور المحمولة فالمعول هو اعتبار الايجاب والاثبات سواء كان المثبت و
جوديا او سلبيا واذا اعتبرنا الجواب عن الايراد المتوجه اليه هو الاول اعني ثاني
جوابي شارح المقاصد وح يظهر اتجاه اولهما ايضا عليه لان معناه ان المراد من
الاحكام الثبوتية هو الاحكام الايجابية سواء كانت الامور المحكوم بها ثبوتية
او سلبية واعترض ايضا بانك ان اردت بالوجود الخارجي ما ليس في قولنا
المدرك فلا نسلم انا نحكم على امور لا وجود لها في الخارج بل كل ما يحكم عليه فهو
ثابت في المبادي العالية فالمفهومات باسرها ثابتة خارجة عن قولنا المدرك
فيكون موجودة في الخارج بالمعنى المذكور وان اردت به ما ليس في قوة ادراكه
مطلقا الزمنا وجودها في المدارك العالية ويكون التفات مداركنا الى تلك
المدارك كافيا في ان نحكم عليه والجواب ان الامر بل بوجود الذهني الا وجود غير
اصيل لا يترتب عليه الاثار كما عرفت سواء كان في مداركنا او مدارك اخر خارجة عنا
فان قيل هذا الدليل منقوض بانا قد نحكم على الجزئي الحقيقي بعد انعدامه حكما
ايجابيا صادقا مثل انه معلوم لنا واذ ليس في الخارج فهو في الذهن فيلزم ان يكون
الجزئي الخارجي وصورته الذهنية شخصا واحدا وليس كذلك ضرورة انهما
شخصان غاية الامر ان يكونا من نوع واحد قلنا المعلوم بالذات انما هو
الصورة الذهنية سواء كان ذو الصورة موجودا او معدوما والموجود الخارجي

ليس بمعلوم الا بالعرض فكل ما نحكم به على الموجود الخارجي فانما نحكم به بالذات
على الصورة الذهنية وقد يسري منها الحكم الى الموجود في الخارج فان اردت
انا نحكم على صورته بعد انعدامه على وجه يسري الحكم منها اليه فمن اين ذلك فرع
وجود وان اردت انا نحكم عليها حكما لا يسري اليه او يسري اليه حال وجوده
فذلك مسلم ولا يستلزم وجوده بعد انعدامه الوجه الثالث قال في المواقف
ان من المفهومات ما هو كلي اي متصف بالكلية التي هي صفة ثبوتية فلا بد
ان يكون الموصوف بها موجودا وليس في الخارج لان كل موجود في الخارج فهو متشخص
فيكون في الذهن واورد عليه بمنع كون الكلية ثبوتية بل هي سلبية لانها عدم
المنع من فرض الشركة فقرره شارح المقاصد بان الكلي مفهوم وكل مفهوم
ثابت ضرورة تميزه عند العقل فالكلي ثابت وليس في الخارج لان كل ما هو في الخارج
فهو متشخص فيكون في الذهن فلا يرد عليه ذلك الايراد لان المفهوم ثبوتية
لا محالة ويرد على التقرير بين ان هذا داخل في الوجه الثاني فلا وجه لجعله وجها
على حدة فان قيل على الوجه الثالث لا نسلم ان الايجاب يقتضي وجود الموضوع
قولكم ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوته في نفسه قلنا معنى الايجاب انه ما صدق
عليه الموضوع ما صدق عليه المحمول من غير ان يكون هناك ثبوت امر لامر بمعنى
الوجود والتحقق وانما ذلك بحسب العبارة وعلى اعتبار الوجود الذهني و
هو نفس المتنازع فيه بل اللازم هو تميز الموضوع والمحمول في العقل ولا نسلم
ان التعقل مجهول بحصول الشيء في العقل والا لكان العلم مبنيا على ما كان فيه
اثبات المطلوب اجيب بانه لا بد في فهم الشيء وتعقله وتميزه عند العقل
من تعلق

من تعلق بين العاقل والمعقول سواء كان العلم عبارة عن حصول صورة
الشيء في العقل او عن اضافة مخصوصة بين العاقل والمعقول او عن صفة
ذات اضافة والتعلق بين العاقل والعدم الصرف محال بالضرورة فلا بد للمعقول
من ثبوت في الجملة اذ ليس في الخارج ففي الذهن وقد يجعل هذا استدلالا على حدة
بان يقال انا نعقل امورا لا وجود لها في الخارج ولا بد في تعقلها من فهم الشيء وتعقله
الى اخر الكلام قال سيد المدققين وتوضيحه ان موجودية الماهية متعلقة
على ثبوت سائر اوصافها لها بل على ثبوت ذاتياتها لها في نفس الامر كما صرح
به المصنف في مصارع المصارع وايضا بديهة العقل تشهد بان الماهية
ما لم يكن لها نحو من الوجود لم يكن لها ميزة اصلا بل لا يكون في هذه المرتبة
مبهمة بالفعل ولا شيئا من الاشياء فكيف يتعلق بها التعقل ثم قال ولا ينبغي
ذلك ان يجعل العاقل معدوما باقتضائه امرا كذا وكذا كما يتعين المواد
باستعدادها لها صورا واعراضا وح يتعين ذلك المعدوم ويجوز ان يتعلق
به العاقل قبل وجوده ما قال فاعرف ذلك لانه مرقاة الى معرفة كيفية علم
الباري تعالى بالمعدومات انتهى فيه كلام لعلك مستطلع عليه ان شاء الله
فهذا الجواب كما ترى جواب بتغير الدليل ورجوع الى استدلال اخر
فالاولى ان يجاب بان الايجاب في قولنا هذا ذاك ليس معناه الا الحكم بثبوت
ذاك لهذا بالضرورة كيف والحمل الايجابي ليس الا الحكم بالثبوت الرابطي
ومع ذلك مكابرة صريحة والموجود في الذهن انما هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم اشارة الى الجواب عن متمسكات

النافين للوجود الذهني وهم جمهور المتكلمين فان بعضهم قائلون به ولما كان مبني الوجود الذهني على استلزام التعقل اياه وقيام للوجه الذهن اقتصر المانعون على نفسه بوجوه الاول لو كان تصور الشيء مستلزما لحصوله في العقل لزم من تصور الحرارة والبرودة والاستقامة واللاعوج عوجاج ان يكون الذهن حارا باردا مستقيما معوجا وهو مح لما فيه من اجتماع الضدين واتصاف الذهن بما هو من خواص الاجسام الثاني انه يلزم ان يحصل السموات استلابعظمتها في العقل وفي الخيال عند تخيلها وهو باطل بالضرورة الثالث انه يلزم من تعقلنا للمعدومات وجودها في الخارج لكونها موجودة في العقل الموجود في الخارج مع القطع بان الموجود في الموجود في الشيء موجود في ذلك الشيء كالماء الموجود في الكوز الموجود في البيت والجواب عن الكل انه مبني على عدم التفرقة بين الوجود المتاصل الذي به الهوية العينية وغير المتاصل الذي به الصورة العقلية فان المتصف بالحرارة مثلا ما يقوم به هوية الحرارة لا صورتها والتضاد انما هو بين هويتي الحرارة والبرودة لا بين صورتيهما وكذا في الاستقامة والاعوجاج وامثال ذلك والمعلوم بالضرورة استحالة حصوله في العقل والخيال هو هويات السموات وامثالها لا صورها الكلية والجزئية والموجود في الموجود في الشيء انما يكون موجودا في ذلك الشيء اذا كان الوجودان متاصلين ويكون الموجودان هويتين كوجود الماء في الكوز والكوز في البيت بخلاف وجود المعدوم في الذهن فان الحاصل في الذهن من المعدوم صورة والوجود

غير متاصل

غير متاصل ومن الذهن في الخارج هوية والوجود متاصل وبالجملة فماهية الشيء اعني صورته العقلية مخالفة لهويته العينية في كثير من اللوازم فان اللوازم قد يكون لوازم للمهية في الوجود الاصيل وقد يكون لوازم لها بحسب الوجود الغير الاصيل وقد يكون لوازم لها من حيث هي مع قطع النظر عن احد الوجودين فالموافقة بين الصورة والهوية انما يجب في القسم الاخير بخلاف القسمين الاولين ومعنى المطابقة بين الصورة والهوية هو ان الصورة اذا وجدت في الخارج كانت تلك الهوية والهوية اذا جردت عن العوارض المشخصة واللواحق الغريبة كانت تلك الصورة فلا يرد ان الصورة العقلية ان ساوت الصورة الخارجية لزم المحالات والا لم يكن صورة لها فان قيل هذا الجواب عن الوجه الاول مخصوص بما اذا ادعى الخصم اتصاف الذهن بالصفات الموجودة في الخارج كالحرارة والبرودة ولو تشبث بلوازم المهيات كالزوجية والفردية او بصفات المعدومات كالامتناع ونحوه لم يمكن التفصي عنه بهذا الجواب بل الجواب الحاسم لمادة الشبهة هو ان يفرق بين الحصول في الذهن والقيام به الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به لا حصوله فيه فان حصول الشيء في الزمان والمكان لا يوجب اتصافهما به وبهذا الفرق يندفع ايضا اشكال قوي يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن لا باشباحها وهو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فهناك امران احدهما موجود في الذهن وهو معلوم

وكلي وجوهري وهو مفهوم الحيوان وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي وعرض فعلى القول بالشبح الموجود في الذهن الذي هو كلي وجوهر ومعلوم هو مفهوم الحيوان الذي شبحه قائم بالذهن اذ على هذه الطريقة ذلك هو معنى الوجود في الذهن والموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم هو الشبح القائم بالذهن فلا اشكال واما على القول بحصول حقايق الاشيا انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في الخارج الذي هو جزئي وعرض ما هو اذ ليس على هذه الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو به ومعلوم فعلى الفرق المذكور يكون مفهوم الحيوان حاصلا في الذهن لا قائما به والقائم به هو صورته المطابقة له في المهية ومن وجود الشيء في الذهن يلزم اتصاف الذهن بالعلم بذلك الشيء اذ هو القائم بالذهن لا بذلك الشيء اذ هو حاصل فيه لا قائم به قلت اما الجواب عن لزوم اتصاف الذهن بلوازم المهية كالزوجية والفردية فهو ان لوازم المهية انما هي من الامور الانتزاعية فمعنى قيام الصفة الانتزاعية بالشيء واتصافه بها هو كون الشيء بحيث يمكن ان ينتزع منه العقل تلك الصفة ثم يصفه بها والزوجية وامثالها بالقياس الى الذهن ليست من هذا القبيل فان الذهن ليس بحيث يمكن للعقل ان ينتزع منه الزوجية والفردية حتى يصفه بها بل هما بالقياس الى الاربعة والخمسة مثلا كذلك ومعنى الوجود العيني للامر الانتزاعي هو كون المنتزع عنه بحيث يمكن ان ينتزع منه ذلك الامر فالزوجية الحاصلة في الذهن مثلا بالقياس

الاربعة

الاربعة الحاصلة فيه موجود خارجي وبالقياس الى الذهن موجود ذهني فقط ان مناط اتصاف الشيء بالشيء انما هو قيامه به بحسب وجوده العيني لا بحسب وجوده الذهني واما الفرق بين الحصول والقيام في الوجود الذهني فباطل فان مبني الوجود الذهني انما هو على قيام الموجود الذهني بالذهن كما اشرنا اليه لا على مجرد حصوله فيه من غير قيامه به كيف ولو كان الموجود في الذهن هو الحاصل فيه لا القائم به لزم من تصورنا العرض كالسواد مثلا بدون الموضوع ان يكون صورة السواد الحاصلة في الذهن قائمة بذاتها لا بالموضوع فيكون لا جوهرا لان الجوهر مهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في الموضوع وهي في الخارج موجودة في الموضوع فلا يشكل بقيام صورة الجوهر بالذهن بناء على عدم الفرق بين الحصول والقيام فان صورة الجوهر جوهر لوجودها فيها ولما الاشكال المورد على القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فالجواب عنه ان في المثال المذكور مفهوم الحيوان من حيث هو شيء و من حيث الوجود في الذهن اعني القيام به شيء ومن حيث الوجود في خارج الذهن شيء ثالث فهو من حيث هو معلوم بالذات وجوهر اي مهيته جوهر وكلي وموجود في الذهن ومن حيث خصوص الوجود الذهني علم ومن حيث القيام بالذهن الشخصي والمحفوفية بعوارض ذلك الذهن جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وموجود خارجي بالمعنى المقابل للموجود الظلي لانه موجود خارج الذهن ومن حيث الوجود في خارج الذهن معلوم بالعرض وجزئي وشخص من الجوهر موجود في خارج

الذهن وليس هو من حيث هو موجود في الذهن منفصلا عما هو قائم
بالذهن بل هذا القائم بالذهن اذا اعتبر من حيث هو فهو موجود
في الذهن وجوهر واذا اعتبر من حيث خصوص قيامه بالذهن فهو
موجود خارجي وعرض فلمفهوم الحيوان مثلا فرد ان فرد موجود
خارج الذهن وفرد موجود في الذهن وقد عرض للفرد الموجود في
الذهن انه قام بالذهن وذلك لان هذا هو معنى الوجود في الذهن
فالفرد الموجود في الخارج جوهر خارجي والفرد الموجود في الذهن جوهر
ذهني لكنه عرض خارجي ولا منافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا و
عرضا خارجيا لان معنى الجوهر الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود
خارج الذهن لا في موضوع وان كانت في الذهن في موضوع ومعنى
العرض الخارجي هو انه بالفعل موجود في موضوع موجود في الخارج هو
الذهن وان كان العرض الخارجي اذا كان لا في الذهن كان لا في الخارج موضوع
وانما المنافاة بين كون الشيء جوهرا ذهنيا وعرضا ذهنيا او بين كونه
جوهرا خارجيا وعرضا خارجيا بخلاف فردي مفهوم السواد مثلا فان
فرده الموجود في الذهن عرض ذهني كما انه عرض خارجي لان معنى العرض
الذهني هو انه صورة مطابقة لموجود خارج الذهن في موضوع وهي
ايضا موجودة في موضوع هو الذهن وهذا معنى ما قاله المصنف قدس سره في شرح
رسالة العلم من انه اذا سمينا الصور الذهنية علوما فتلك الصور من حيث
وجودها في الاذهان مساوية للمهيات المدركات ومن حيث هي كذلك

فبعضها

فبعضها جواهر وبعضها اعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية واعراضها اعراض
ذهنية ومن حيث وجودها في الخارج فالجميع اعراض انتهى كلامه اعلى الله
مقامه وقد افصح عما ذكرنا ايضا الشيخ في الشفا بقوله واما العلم فان فيه شبهة
وذلك ان القائل ان يقول ان العلم هو المكتسب من صور الموجودات
مجردة عن موادها وهي صور جواهر واعراض فان كانت صور الاعراض
اعراضا فصور الجواهر كيف يكون اعراضا فان الجوهر لذاته جوهر فمهيته
جوهر لا يكون في موضوع البتة ومهيته محفوظة سواء نسبت الى ادراك لها او
نسبت الى الوجود الخارجي فنقول ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود
في الاعيان لا في موضوع وهذه الصفة موجودة لمهية الجوهر المعقولة فانها
مهية من شانها ان يكون موجودة في الاعيان لا في موضوع اي ان هذه
المهية معقولة عن امر وجوده في الاعيان ان لا يكون في موضوع واما وجوده في
العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ثم قال فان
قيل قد جعلتم انها تارة يكون عرضا وتارة جوهرا وقد منعتم هذا فنقول انا
منعنا ان يكون مهية شيء توجد في الاعيان مرة عرضا ومرة جوهرا حتى يكون
في الاعيان يحتاج الى موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع ما البتة ولم نمنع ان
يكون معقول تلك المهية يصير عرضا اي يكون موجودة في النفس لا كجزء
منه وقال ايضا في قاطيغورياس الشفا فان الاشخاص في الاعيان جواهر
والمعقول الكلي ايضا جوهر اذ صح عليه انه مهية حقها في الوجود في الاعيان
ان لا يكون في الموضوع ليس لانه معقول الجوهر فان معقول الجوهر ربما

شك في امره فظن به انه علم وعرض بل كونه علما امر عرض لمهيته وهو العرض
واما مهيته فمهية الجوهر والمشارك للجوهر بمهيته جوهر ثم قال فالكليات
الجواهر جواهر في مهياتها انتهى كلام الشفا وينطبق ايضا على ما ذكرنا ما نقل
عن بعضهم من ان العلم باعتبار كيفية وباعتبار من مقولة المعلوم انتهى فالاعتبار
الذي به كيفية هو قيام الصورة العلمية بالذهن ومحفوفيتها بالعوارض
الذهنية والاعتبار الذي به من مقولة المعلوم هو اعتبار تلك الصورة من
حيث انها مطابقة لما اخذت منه وحصلت عنه في الذهن وبالجملة فالحاصل
ان مغايرة الامر الاول والامر الثاني في كلامهم هو الفارق بين الحصول والقيام
انما هي مغايرة المهية من حيث هي مع ما هو فرد لها فانهما متحدان لا جرم بالذات
والوجود متغايران بالاعتبار كيف ولو كان متغايرين بالذات لكان ذلك هو
القول بالشبح والمثال بل جمعا بين المذهبين ولم يقل به احد فقيام الفرد بالموضوع
مستلزم لقيام المهية به ومما يجب ان يعلم ان وجود الصورة العلمية في الذهن
وقيامها به انما هو وجود ذهني للمعلوم الذي هو ذو الصورة وليس هو وجودا
ذهنيا لنفس هذه الصورة فان الموجود في الذهن هو ما يكون صورة رتبة
ومهية معراة عن العوارض وعن وجوده الاصيل الذي هو مبدا الاثار ولوازمه
قائمة بالذهن لا ما يكون هو مع عوارضه ولوازمه قائما بالذهن وتلك الصورة
القائمة بالذهن بنفسها قائمة بالذهن مع عوارضها من حيث كونها صورة
لا صورة منها مجردة عن عوارضها من حيث هي صورة فهي من حيث هي وباعتبار
انها شيء من الاشياء له اثار واحكام موجودة في الخارج فان الذهن

اعني النفس

اعني النفس الناطقة موجودة في الخارج وقد قامت بها تلك الصورة وترتبت
على تلك الصورة اثارها ولوازمها ولا معنى للوجود الخارجي الا ذلك وذلك
كما ان التلفظ بلفظ زيد وجود لفظي لذات زيد لكنه وجود خارجي لذلك
اللفظ لا محالة وكذلك نقش هذا اللفظ في الكتابة وجود كتبي لهذا
اللفظ وجود خارجي لذلك النقش ومنه يظهر ان الصورة العلمية من
مقولة الكيف حقيقة لا مسامحة ولتشبيهها للامور الذهنية بالامور العينية
كما ذهب اليه المحقق الدواني ولا انها مع كونها كيفا حقيقة موجود ذهني
لا عيني ويمنع انحصار المقولات في الموجودات العينية كما ذهب اليه
سيد المدققين وبذلك منعا وجود الامر الثاني في كلام الفارق ولعمري
ان ذلك بمعزل عن التحقيق وانما اطنبنا في هذا المقام لكونه من مزال
اقدام الافهام واعلم ان المشهور ان للقائلين بالوجود الذهني مذهبين
احدهما القول بان معنى وجود الاشياء في الذهن هو حصول صورها واشباحها
الموافقة لها في بعض العوارض في الذهن كالصورة المنقوشة من الفرس
مثلا في الجدار وهذا القول للقدماء وثانيهما ان القول بان حقايق الاشياء
ومهياتها حاصلة في الذهن وهذا القول للمتاخرين فالاولون اذا قالوا صورة
الشيء موجودة في الذهن ارادوا بها شبحه وشبهه والاخرون يريدون بها
حقيقة الشيء ومهيته وانت خبير بان الوجوه الدالة على ثبوت الوجود الذهني
انما تدل لنا على وجود حقايق الاشياء وماهياتها في الذهن لا الامر المغاير
لها في المهية الموافق لها في بعض الاعراض فان الحكم على شيء انما يستدعي

وجود ذلك الشيء وثبوته لا ثبوت امر مغاير له وان وافقنا بعض
الاعراض فالحق انها مهيات الاشياء في الذهن لما لم يظهر عنها اثارها
ولم يصدر عنها احكامها اطلق القدماء عليها لفظ الاشباح لان الشبح
الشيء لا يصدر عنه اثر ذلك الشيء لا انهم قائلون بحصول اشباح الاشيا
في الذهن وان هناك مذهبين **المسئلة الخامسة** في ان الوجود
ليس امرا ينضم الى المهية فيتحقق به المهية بل هو نفس تحقق المهيه
وحصولها وكونها كما اشرنا اليه فيما سبق واليه اشار المصنف بقوله
وليس الوجود معنى به يحصل المهية في العين بل الحصول هذا رد لما ذهب
اليه جماعة من اتباع المشائين من كون الوجود صفة موجودة في الخارج
منضمة الى المهية وكون المهية موجودة بها فعندهم المجعول بالذات
والصادر من الجاعل بالحقيقة انما هو الوجود والماهية من حيث هي غير مجعولة
ومن حيث الاتصاف بالوجود مجعولة بالعرض وهذا المذهب بطلانه
سخيف جدا وقد ابطله شيخ الاشراق في كتاب الاشراق وغيره بما لا مزيد
عليه وحاصله ان ثبوت الصفة العينية للموصوف يتوقف على ثبوت الموصوف
في العين فيلزم كون للمهية موجودة في الخارج قبل وجودها في الخارج وايضا
لو كان الوجود موجودا في الخارج فاما بوجود غيره فيلزم التسلسل في الوجودات
واما بوجود هو نفسه فيلزم ان يكون حمل الموجود على الوجود وغيره بمعنى
واحد اذ مفهومه فيه انه نفس الوجود وفي غيره انه شيء له الوجود والحال
انه لا يطلق على الجميع الا بمعنى واحد ومستندهم هو ان المهية ان لم ينضم
اليها

اليها امر من الجاعل فهي على العدم وجوابه انكم فرضتم مهية في الخارج
ثم يضم الجاعل الوجود اليها وهذا باطل لان المهية اذا كان اولا فهي
موجودة اذ لا يفهم من الوجود الا كون المهية فاى حاجة الى ضم الوجود
اليها بل نفس المهية انما صدرت من الجاعل فكانت في الخارج فكان
كونها في الخارج بعد الصدور هو وجودها والمصنف قدس سره اشار
بهذا الكلام الى انه لا حاجة في ابطال ذلك المذهب الى هذه المؤنة بل
يكفي ان يقال انا لا نعني ولا نفهم من الوجود الا كون المهية وحصولها
بالضرورة لا امرا ينضم الى المهية فتصير موجودة فلو انضم اليها امر من
الجاعل لا يكون ذلك الامر وجودا بالمعنى المفهوم للكل ولا ينبغي ان
ان يتوهم المنافاة بين ما ذكر هيهنا وبين ما اشرنا اليه سابقا وسياتي
بحقيقه من كون الوجود عند الحكماء ذا افراد حقيقية اذ ليست تلك الافراد
عندهم ما ينضم الى المهية فتصير موجودة بل ان هي الا اكوان خاصة للمهيات
المتخالفة كل منها نفس كون مهية مخصوصة كما ستعرفه ان شاء الله تعالى
المسئلة السادسة ان المهية لا يتحرك في الوجود الى الزيادة والنقصان
ولا الى الشدة والضعف اليه اشار المصنف بقوله **ولا تزايد فيه**
اي في الوجود **ولا اشتداد** والتزايد في الوجود هو حركة المهية من وجود
من وجود ناقص الى وجود ازيد منه وعكس ذلك هو التنقص اعني حركة
المهية متوجهة من وجود زايد الى انقص منه ولا اشتداد في الوجود
وهو حركة المهية من وجود ضعيف الى وجود اشد منه وعكس ذلك

هو التضعف اعني حركة المهية من وجود شديد الى وجود اضعف
منه وهذا اعني التزايد في الشيء والاشتداد فيه غير الزيادة والنقص
والشدة والضعف اعني كون الشيء ناقصا وزايدا او ضعيفا وشديدا
فان معناه ان يكون فرد من الشيء ناقصا او ضعيفا وفرد اخر منه زايد
او شديدا وجواز ذلك في الشيء لا يستلزم جواز حركة شيء اخر منه من فرد الى
فرد اخر ولهذا جوزوا ان يكون الوجود ذا شدة وضعف وزيادة ونقص
على ما ياتي من ان الوجود مقول بالتشكيك على افراده ولم يجوزوا ان يقبل الوجود
التزايد ولا اشتدادا ولا التنقص والتضعيف والدليل على ذلك هو ان الحركة
في كل شيء معناها ان يكون المتحرك متقوما وموجودا من دون ذلك الشيء
وباقيا بعينه ويتوارد عليه في كل ان من الانات المفروضة في زمان الحركة
فرد من افراد ذلك الشيء فان معنى حركة الجسم في الاين هو ان الجسم موجود
ومتقوم بدون الاين وباق بحاله من التقوم والتعين والوجود يتوارد
عليه في كل ان اين اخر وكذا معنى حركة الماء في السخونة هو ان الماء باق بعينه
ويتبدل عليه في كل آن فرد من السخونة وظاهر ان مثل ذلك التبدل و
التوارد لا يمكن في المهية بالقياس الى الوجود فان المهية لا يتصور كونها
متقومة وموجودة وباقية من دون الوجود ليتصور توارد الوجود عليها
ولهذا السبب لا يمكن ايضا ان يتحرك الهيولى في الصورة اذ ليس لها تقوم
بدون الصورة ليمكن توارد الصور عليها من ذلك ظهر انه لا يمكن الازدياد
والتنقص ولا الاشتداد والتضعيف في الجوهر والمهية والذاتي وبالجملة
في كل

في كل ما لا يمكن تقوم الموضوع بدونه وذلك غير كون شيء منها غير قابل
للتشكيك كما عرفت وايضا ان الوجود ليس له فرد قائم بالمهية بمعنى كونه صفة
موجودة ممتازة عن المهية بل هو مجرد كون المهية وانما مغايرة وجود لوجود
تبع لمغايرة ما هو وجود له كما سياتي فلا يتصور تبدل المهية في الوجود الا
بعد تبدلها في نفسها او في تشخصها فلا يكون باقية بعينها فان قيل على
الوجه الاول المهية لا تقوم بدون واحد من افراد الوجود كما ان الهيولى
انما يتقوم بواحد من افراد الصورة فيجوز ان يتوارد على المهية وجودات
متعاقبة بحيث اذا انتفى عن المهية وجود ما آن حصل لها في ذلك الآن بعينه
وجود اخر اشد او ازيد او اضعف ضعفا او انقص وكذلك في الهيولى قلت
وجوب بقاء الموضوع في الحركة بعينه يستدعي بقاء وجود بعينه مع المهية
بالضرورة والا لكانت المهية مع كل وجود فردا اخر منها فلا يكون باقية بعينها
وكذا الحال في الهيولى بالقياس الى الصورة وقد يجاب ايضا بان الحركة لما استلزمت
ان يكون جميع الافراد لمقولة التي هي واقعة فيها بالقوة لا بالفعل لانها لو كانت
بالفعل فاما ان يستقر المتحرك في واحد منها اكثر من ان فيلزم انقطاع الحركة
ولما ان لا يكون في شيء منها الا انا واحدا فيلزم تتالي الانات وكون الامور الموجودة
المترتبة الغير المتناهية محصورة بين حاصرين فلو تحركت المهية في الوجود
لزم ان يكون جميع افراد وجودها في زمان الحركة بالقوة فيلزم كون المهية
حال الحركة في الوجود موجودة بالقوة لا بالفعل لا يقال يلزم ما ذكرت
من وجوب كون جميع افراد ما يقع فيه الحركة بالقوة ان لا يكون للمتحرك الا

الاينيّ مثلا اين بالفعل وهو باطل لامتناع خلوا الجسم عن اين ما لانه يجاب
بانا لا نسلم بطلان ذلك فان القدر الضروري عدم خلو الجسم عن جميع
افراد الاين وعن التوسط بين تلك الافراد معا وفي حال الحركة يثبت
التوسط بين تلك الافراد بالفعل وان لم يكن شيء منها بالفعل فان قلت
لعل بعضها بالقوة وبعضها بالفعل وهو كل فرد يصل اليه المتحرك في آن
مفروض ولا يلزم تتالي الآنات اذ كل آنين بينهما زمان لا محالة قلت فيلزم
كون المهية في ذلك الزمان الذي بين ذينك الآنين موجودة بالقوة لا
بالفعل فتدبر المسئلة الرابعة في ان الوجود خير لا شرية فيه من حيث
هو وجود والية اشار المصنف بقوله هو اي الوجود خير
محض هذه المقدمة مشهورة جدا فان كان فيها حقا فلعدم تحقيق
ماهية الخير والشر فيجب ان تذكر ما لعله يزول به ذلك الخفا فنقول
لما بحثنا عن مهية الشيء الذي يعبر عنه الجمهور بالخير وعن ماهية الشيء
الذي يعبرون عنه بالشر وخصصنا عما دخل فيها بالذات عما نسب اليهما
بالعرض وجدنا الخير بالذات هو الوجود والشر بالذات هو العدم بيان ذلك
على ما قال المصنف اعلى الله مقامه في شرح الاشارات ان الشر يطلق
على امور عدمية من حيث هي غير مؤثرة كفقدان كل شيء ما من شانه ان
يكون له مثل الموت والفقر والجهل وعلى امور وجودية كذلك كوجود ما يقتضي
منع المتوجه الى كمال عن الوصول اليه مثل البرد المفسد للثمار والسحاب الذي
يمنع القصار عن فعله وكالافعال المذمومة ومثل الظلم والزنا وكالاخلاق
الرذيلة

الرذيلة مثل الجبن والبخل وكالالام والغموم وغير ذلك واذا تاملنا في
ذلك وجدنا البرد في نفسه من حيث هو كيفية ما او بالقياس الى علته
الموجبة له ليس بشر بل هو كمال من الكمالات انما هو شر بالقياس الى الثمار
لافساده امزجتها فالشر بالذات هو فقدان الثمار كمالاتها اللايقة بها والبرد
البرد انما صار شرا بالعرض لاقتضائه ذلك وكذلك السحاب وايضا القتل
ليس بشر من حيث ان القاتل كان قادرا عليه ولا من حيث ان الآلة كانت
قاطعة ولا من حيث ان عضو المقتول كان قابلا للقطع بل من حيث انه
ازال الحيوة عن ذلك الشخص وهو قيد عدمي باقي عدمي وباقي
القيود الوجودية خيرات وايضا الظلم والزنا ليسا من حيث هما امران
يصدران عن قوتين كالغضبية والشهوية مثلا بشر بل هما من تلك الحيثية
كمالان لتينك القوتين وانما يكونان شرا بالقياس الى المظلوم والى
السياسة المدنية والى النفس الناطقة الضعيفة عن ضبط قوتيه الحيوانيتين
فالشر بالذات هو فقدان احد تلك الاشيا كمالا له وانما اطلق على اسبابه
بالعرض لتاديتها الى ذلك وكذلك القول في الاخلاق التي هي مباديها
وكذلك الالام فانها ليست بشرور من حيث هي ادراكات لامور ولا من
حيث وجود تلك الامور في انفسها او صدور ما عن عللها انما هي شرور
بالقياس الى المتالم الفاقد لاتصال عضو من شانه ان يتصل فاذن
قد حصل من ذلك ان الشر في مهيته عدم وجود او عدم كمال لموجود من
حيث ذلك العدم غير لايق به او غير مؤثر عنده وان الموجودات ليست

من حيث هي موجودات بشرور وانما هي شرور بالقياس الى الاشياء
العادمة لكمالاتها لا لذواتها بل لكونها مؤدية الى تلك الاعدام فظهر
من التفتيش في هذه الامثلة ان الوجود خير محض وان الشر ليس
الا العدم وان ايرادها ليس لاثبات هذه المقدمة وتصحيحها وتصحيحها
بل للتنبيه عليها وتوضيحها فالمناقشة في امثال ذلك ليست بقادحة
في شيء المسئلة الخامسة في نفي المضادة والمماثلة عن الوجود مع شيء من
الاشياء ليبقى مجرد مخالفته بدون المنافات مع جميع المعقولات والى ذلك
اشار المصنف بقوله ولا ضد له ولا مثل له فتحققت مخالفته مع المعقولات
ولا ينافيها بيان ذلك ان الضد وكذا المثل وكذا المخالف يقال لما له مهية و
يكون مشاركا بغيره في الموضوع ولا يجتمعان فيه او في تمام الماهية او غير مشارك
في شيء من الوجهين والوجود ليس بماهية اصلا بل هو تحقق الماهية وكونها فاذا اعتبر
التحقق من حيث انه شيء من الاشيا ومفهوم من المفهومات لا يكون بذلك
الاعتبار تحقق ماهيته بل يكون هو ماهية فالوجود من حيث هو وجود ليس
بماهية ليتصور كونها ضدا او مثلا او مخالفا بغيرها ومن حيث هو مفهوم من
المفهومات يتصور فيه ذلك لكنه ليس بضد او مثل لشيء من المعقولات لما
انه ليس بضد فلان الوجود معتبر في الضد والوجود ليس له وجود واما انه ليس
بمثل فلان الوجود قائم بمحل لا محالة فما هو مثله يكون في محل اشد مما هو مماثل للوجود
بل مخالف لها اذ لا مانع من المخالفة من هذه الحيثية وانما تثبت المخالفة من نفي
المضادة والمماثلة لان النسبة بين الاثنين منحصرة في هذه الثلثة فاذا

انتفت الاثنتان بقيت واحدة منها ولما كانت المنافاة اعم من المضادة ومن
نفي الضد لا يلزم نفي المنافاة ومن اثبات المخالفة يتوهم ثبوت المنافاة لكونهما
وهو ليس بواقع صرح بنفي المنافاة ايضا بقوله ولا ينافيها فان الوجود المطلق
الذي الكلام فيه يعرض لكل شيء حتى لنفسه من حيث انه معقول وحتى لنقيضه اعني
العدم من حيث كذلك والمنافي لا يمكن ان يعرض لما هو مناف له المسئلة السادسة
في ان المعدوم ليس بشيء وان الشيئية مساوقة للوجود بمعنى ان كل موجود شيء وبالعكس
كما ذهب اليه الحكماء واكثر المتكلمين ولفظ المساوقة يستعمل فيما يتم الاتحاد في المفهوم
فيكون اللفظان مترادفين والمساواة فيكونان متباينين ولهم تردد في ترادف لفظي
الوجود والشيئية بل ربما يدعى تغايرهما بناء على ان قولنا السواد موجود يفيد فايدة
معتدا بها بخلاف قولنا السواد شيء وايضا يستعمل احدهما فيما لا يستعمل فيه الآخر اذ يقال
وجود الماهية من الفاعل ولا يقال شيئيتها من الفاعل ويقال هي واجبة الوجود
وممكنة الوجود وممكنة الوجود ولا يقال هي واجبة الشيئية وممكنة الشيئية و
خالف في هذه المسئلة اكثر المعتزلة وذهبوا الى ان المعدوم الممكن شيء اي ثابت
متقرر في الخارج منفكا عن صفة الوجود فعندهم الثبوت والتقرر اعم من الوجود
ومساوق للشيئية بخلاف المعدوم الممتنع فانه عندهم منفي وليس بثابت فالنفي
عندهم اخص من العدم ومقابل للثبوت قال الامام هذه المسئلة اي القول
بان المعدوم شيء متفرع على القول بزيادة الوجود على الماهية فان القائل
باتحادهما لا يمكنه القول بها وقيل ان يعكس فان من قال بها يجب عليه القول

بزيادة الوجود قطعا فليستدبر ثم ان الحق ان الدعوى اعني امتناع كون الماهية
متقررة في الخارج منفكة عن الوجود بديهية غير محتاج جدا الى الاستدلال
بعد ملاحظة ما عني من لفظ الوجود فان بعد ملاحظة ان المراد من الوجود
انما هو مجرد تحقق الماهية وكونها لا امر زايد على ذلك لا مجال لتجويز ان
يكون الماهية في الخارج بلا كون فيه ولو جوزه مجوز بعد تلك الملاحظة لقد كابر
عقله والى هذا اشار المصنف قدس سره بقوله ولو نفاها اي الوجود الشيئية
فلا تخطئ الشيئية بدونه اي بدون الوجود في الخارج كما هو مقتضى عقله فان قيل
مذهب المعتزلة ان التقرر على ضربين احدهما تقرر الماهية في حد ذاتها
ويسمونه ثبوتا ومقابله نفيا وثانيهما تقرر بحيث يترتب عليها اثارها كاحراق
النار وترطيب الماء ويسمونه وجودا ومقابله عدما ويطلقون العدم على
النفي ايضا والاول هو بازاء ما يسميه الحكماء وجودا ذهنيا والثاني بازاء ما
يسمونه وجودا خارجيا ويؤيده ما قيل ان المعتزلة انما وقعوا في اثبات المعدوم
في الخارج لنفيهم الوجود الذهني فهم يوافقون الحكماء في ان ثبوت الماهيات
وتحققها على وجهين لكنهم ينسبون الوجهين الى الخارج ويخصون
الثبوت الذي لا يصدر عنها بحسبه اثارها بالممكنات ولا يسمونه و
جودا فان اردتم ان تجويز كون مهية المعدوم متقررة في الخارج بالمعنى
الاول لمكابرة فظاهر انه ليس كذلك كيف وهذا التقرر ما اثبته الحكماء
الا انهم لم ينسبوه الى الخارج بل الى الذهن وان اردتم التقرر بالمعنى الثاني
فلاشك

فلاشك في كونه مكابرة لكن المعتزلة لم يجوزوه قلنا المراد هو المعنى الاول
وهو مكابرة ظاهرة من حيث نسبته الى الخارج اذ لا نفرق بالبديهة العقل
بين كون وكون بحسب الخارج بحيث يكون احدهما منشاء للاثار دون
الاخر وتجويز ذلك الفرق مكابرة صريحة بل نقول لا فرق بين المعنى
الاول والثاني ويلزم تجويزهم الثاني ايضا ولا نسبة لذلك الى ما ذهب
الحكماء اليه من الوجود الذهني لانه انما هو في قوة مدركة لا في الخارج ولا استبعاد
في الفرق بين الكون في القوة المدركة والكون في الخارج بكون احدهما منشاء
للاثار دون الاخر بل المعلوم عدمه بالبديهة في ذلك هو الفرق بين كونين
بحسب الخارج فقط واما ما قيل من انهم انما وقعوا فيه لما وقع لاجله الحكماء في اثبات
الوجود الذهني ففيه انه لو كان كذلك لزمهم القول بثبوت الممتنعات ايضا
في الخارج وهم لا يقولون به لايق لا ينفع بالحكماء ايضا اثبات الوجود الذهني
لان مدار ما استدلوا به على ان معنى الايجاب هو الحكم بثبوت امر لامر وان
ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له وهاتان المقدمتان لو تمتا لدلتا
على ان للمعدومات والممتنعات ثبوتا وتحققا في الخارج لا في القوة المدركة
لانا نعلم قطعا ان اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع ولو
لم يوجد ذهن ولا قوة مدركة اصلا فبحكم تينك المقدمتين يلزم ثبوت
الممتنع في الخارج وايضا الصدق هو مطابقة النسبة النفسية للنسبة الخارجية
فصدق الحكمين المذكورين يستدعي ثبوت نسبتيهما في الخارج ولا يكفي
مجردا لثبوت في الذهن وما يقال من ان صحة الحكم مطابقته لما في العقل الفعال

الفعال فان صور جميع الموجودات واحكامها وكذا صور المعدومات والممتنعات
واحكامها مرتسمة فيه باطل لان كل احد يعرف ان قولنا اجتماع النقيضين محال حق
وصدق وان لم يتصور العقل الفعال بل كان ممن ينكره وكذا ما يقال من ان كل نسبة
ايجابية او سلبية من حيث كونها نتيجة الضرورة او البرهان هي المراد من النسبة
الخارجية ومن حيث كونها مدلولة للخبر هي المراد من النسبة النفسية فهي من حيث
هي مدلولة للخبر مطابقة لنفسها من حيث هي نتيجة الضرورة او البرهان فصحتها
من حيث هي مدلولة للخبر انما هي باعتبار المطابقة فصحتها من حيث اقتضتها الضرورة
او البرهان انما هي بكونها نفس ما في الواقع وذلك لان هذا القول مخالف لما صرحوا
به في تقسيم الكلام الى الخبر والانشاء من انه لا يكون لنسبته خارج يطابقه او لا يطابقه فخبر
والا فانشاء اذ على هذا القول يلزم ان لا يكون للضروريات وللحكم الذي يستنبطه
الحاكم من البرهان خارج يطابقه فظهر ان ثبوت امر للمعدومات والممتنعات
يستدعي ثبوتها في الخارج بل نقول على تقدير كون الايجاب هو ثبوت امر لامر وكون
ثبوت امر لامر فرعا على ثبوت المثبت له يلزم ان لا يصدق ايجاب اصلا لانه لو ثبت
ا مثلا لب لكان ب ثابتا له وهذا ايجاب ايضا فكان ثبوت ب ايضا ثابتا لب
وهو فرع ثبوت ب قبل هذا الثبوت فيكون ذلك الثبوت الثاني ايضا ثابتا لب
وفرعا على ثبوت ثالث له وهكذا الى غير النهاية وهذه الثبوتات الغير المتناهية
متحققة وان لم توجد قوة مدركة اصلا كما عرفت فيلزم تحققها في الخارج فيلزم
التسلسل المحال لا محالة لانا نقول علمك القطعي هذا مع فرض عدم الذهن والقوة
المدركة لا يستلزم علمك القطعي مع عدم الذهن والقوة المدركة كيف فرض العدم
لايستلزم

لا يستلزم جواز المفروض هل هذا الا كما يقال انا نعلم بالبديهة ان طوفان نوح
مثلا متقدم على بعثة موسى على نبينا وآله وعليهما السلام وان لم يكن فلك وحركة
وزمان هو مقدارها وظاهر ان ذلك بديهة الوهم لا بديهة العقل فكذا
هذا والحاصل ان ثبوت الموضوع في الحكمين المذكورين يجوز ان يكون باعتبار
وجوده في القوى المذكورة وان لم يكن لنا علم بوجودها بل وان تنكر وجودها
وذلك لا يدل على عدمها في الواقع ليكون منافيا لوجود الموضوع فيها فليتفطن
ومن هذا ظهر بطلان ما ابطلت به القول الاول فان عدم تصور العقل
الفعال لا يستلزم عدم العقل الفعال ولا يلزم في الحكم بصحة الحكم تصور العقل
الفعال بعنوان كونه عقلا فعالا بل يكفي تصوره بعنوان كونه هو الواقع ونفس الامر
ومطابق الصوادق واما ما ابطلت به القول الثاني فالجواب عنه ان تقسيم الكلام
الى الخبر والانشاء يقتضي ان يكون لكل نسبة هي مدلولة للكلام الخبري من حيث
انها مدلولة له خارج ولا يقتضي ان يكون لكل نسبة مطلقا ومن اي جهة
كانت خارج ويكفي في كون النسبة خارجية مجرد المغايرة الاعتبارية لما هي
مدلولة للخبر فكل نسبة سواء كانت ضرورية او نظرية من حيث هي مدلولة للخبر
مطابقة بكسر الباء ومن حيث هي مقتضاة للضرورة او النظر مطابقة بالفتح
فهي من الحيثية الاولى ذات خارج ومن الحيثية الثانية نفس الخارج باعتبار و
نفس الامر باعتبار اخر والا فالنسبة لا يمكن كونها خارجية بمعنى كونها موجودة
خارج الذهن واذا ظهر بطلان جميع ما بنيت عليه وجوب كون ثبوت للمثبت
له في الاحكام الايجابية في الخارج ظهر بطلان ما بنيت عليه ايضا هذا وسياتي

ضرورة ولعلهما مطلوب الكلام الى ان يكون مع الوجود بدون الفرض بديهة

ماينبغي لهذا المقام ايضا حيث تكلم في تحقيق معنى نفس الامر انشاء الله تعالى ثم ان من جعل الدعوى اعنى امتناع ثبوت المعدومات في الخارج نظرية استدل عليها بوجوه موجهة ووجوه مزيفة اما الوجوه الموجهة فاثنان تقرير الاول انه لو كان المعدوم ثابتا لامتنع تاثير القدرة في شيء من الممكنات واللازم باطل ضرورة واتفاقا بيان اللزوم ان التاثير اما في نفس الذات وهي ازلية والازلية تنافي المقدورية عند المتكلمين كافة واما في الوجود وهو ايضا باطل اذ الوجود ليس بموجود ولا معدوم حتى يتصور تعلق القدرة والتاثير به اما عند القائلين بالحال فظاهر واما عند غيرهم فلان الوجود لا يرد عليه القسمة كما سيأتي واما في الاتصاف اي اتصاف الماهية بالوجود وهو ايضا باطل لان الاتصاف منتف في الخارج والا كان ثابتا فيه فكان متصفا بالثبوت فيه واتصافه بالثبوت ايضا كان ثابتا فيه متصفا بالثبوت وهكذا الى غير النهاية وهو تسلسل محال اذ لا فرق في اجراء براهين ابطال التسلسل بين الموجودات في الخارج والثابتات فيه بالضرورة فاذا كان الاتصاف منتفيا في الخارج بالمعنى المقابل للثابت على ما هو مصطلحهم كان ممتنعا والممتنع غير مقدور بالاتفاق والى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله وكيف يتحقق الشيئية بدونه مع اثبات القدرة اي مع اثباتهم وجود القادر المختار المؤثر في الممكنات بالقدرة والاختيار وكون الماهية لثبوتها ازلا غير متعلقة للقدرة ومع انتفاء الاتصاف وكونه نفيا محضا وممتنعا صرفا على زعمهم غير صالح التعلق القدرة فالقول بتحقق الشيئية

بدون

بدون الوجود بناء في القول بثبوت القدرة مع انتفاء الاتصاف وانما لم يتعرض للوجود لكونه على تقدير كونه متعلقا لتاثير القدرة مستلزما للاتصاف الماهية به مع انه غير معقول كما مر وتقرير الوجه الثاني من الاستدلال هو ان الموجودات منحصرة متناهية اتفاقا من المتكلمين لاجرائهم براهين امتناع التسلسل مطلقا من غير اشتراط الاجتماع في الوجود والترتيب كما سيأتي مع عدم تعقل امر زائد على الثبوت له مدخل في صحة جريان البراهين في الموجودات دون الثابتات اذ مناط ذلك هو مطلق الكون والتقرير في الخارج وهو حاصل في المدخل كليهما واعتبارهم كون الوجود اخص ومعتبرا فيه ما لا يعتبر في الثبوت لا ينافي ذلك اذ لا مدخل لهذه الخصوصية في صحة اجراء البراهين لا صحة فيلزم من القول بانحصار الثابتات وتناهيها مع انه خلاف مذهبهم من القول بثبوت اشخاص غير متناهية في العدم لكل ماهية نوعية والى هذا الوجه اشار بقوله وانحصار الموجود مع عدم تعقل الزايد واعلم ان الغرض من هذا الوجه هو بيان مناقضة بعض احكامهم لبعض فلا يرد انه لا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها بطلان القول بثبوتها واما الوجوه المزيفة فاربع الاول ان المعدوم متصف بالعدم الذي هو صفة نفي لكونه رفعا للوجود الذي هو ثبوت والمتصف بصفة النفي منفي كما ان المتصف بصفة الاثبات ثابت والجواب انه ان اريد بصفة النفي صفة هي نفي في نفسه وسلب حتى يكون معنى المتصف به هو المنفي فلا نم ان كل معدوم متصف بصفة النفي وانما يلزم لو كان العدم هو النفي وليس كذلك بل هو اخص منه لكونه نقيضا للوجود الذي هو اخص من الثبوت وان اريد بها صفة هي نفي شيء

وسلبه كاللاتحيز واللاحدوث مثلا فظاهر ان المتصف به لا يلزم ان يكون منفيا كالواجب يتصف بكثير من الصفات السلبية اذ ليس يمتنع اتصاف الموجود بالصفات العدمية كما يمتنع اتصاف المعدوم بالصفات الوجودية الثاني لو كانت الذوات ثابتة في العدم وعندكم ان ثبوتها ليس من غيرها لكانت واجبة اذ لا معنى للواجب سوى هذا فيلزم وجوب الممكنات وتعدد الواجب والجواب ان الواجب ما يستغني عن الغير في وجوده لا في ثبوته الذي هو اعم من الوجود الثالث ان الذوات الثابتة في العدم غير متناهية عندكم وهو محال لان ما دخل منها في الوجود متناه بالاتفاق فالكل زايد على الباقي في العدم بقدر متناه والزايد على الغير بقدر متناه متناه فيكون الباقي والعدم الذي هو جزء من الكل المتناهي متناهيا والجواب انا لا نسلم ان الزايد على الغير بقدر متناه متناه بل الزايد على المتناهي بقدر متناهي الرابع ان المعدوم اما مساو للمنفي او اخص منه او اعم اذ لا تباين لظهور التصادق فعلى الاولين صدق كل معدوم منفي ولا شيء من المنفي بثابت فلا شيء من المعدوم بثابت وعلى الاخير لم يكن نقيضا له والا لما بقي فرق بين العام والخاص بل ثابتا وقد صدق على المنفي فيلزم كونه ثابتا ضرورة ان ما صدق عليه الامر الثابت ثابت وهو باطل والجواب انا لا نسلم انه اذا لم يكن نفيا صرفا كان ثبوتيا محضا لجواز ان يكون مفهوما بعض افراده ثابتا كالمعدوم الممكن وبعضها منفيا كالممتنعات وهذا كاف في الفرق في حيث لا يصدق ان كل معدوم ثابت ليلزم كون المنفي ثابتا فهذه الوجوه لم يلتفت اليها المصنف لما ذكرنا والمعتزلة تمسكوا في ثبوت المعدومات بوجوه الاول ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت اما الصغرى فلانه قد يكون معلوما

فيتميز

فيتميز عن غير معلوم ومقدورا او مرادا فيتميز عن غير المقدور وغير المراد واما الكبرى فلان التميز عند العقل لا يتصور الا بالشارة العقلية وهي تقتضي ثبوت المشار اليه بالضرورة والجواب عنه بالنقض والحل اما النقيض فاشار اليه المصنف بقوله ولو اقتضى التميز الثبوت لزم محالات فان الممتنعات كشريك الباري واجتماع النقيضين وكون الجسم في ان واحد في حيزين بعضها متميز عن البعض وعن الامور الموجودة مع انه منفية قطعا ومثل جبل من الياقوت وبحر من الزيبق الى غير ذلك من المركبات الخيالية من الممكنات متميز بعضها عن بعض مع كونها منفية وفاقا واما الحل فهو انه ان اريد ان التميز يقتضي الثبوت في الخارج ممنوع وانما يلزم لو كان التميز بحسب الخارج وان اريد الثبوت في الذهن مسلم ولا يفيد الثاني ان المعدوم ممكن متصف بالامكان وكل ممكن ثابت لان الامكان وصف ثبوتي لما سيأتي فيكون الموصوف به ثابتا كما مر والجواب لا نم كون الامكان ثبوتيا بمعنى كونه ثابتا في الخارج بل هو اعتباري عقلي يكفي ثبوت الموصوف به في العقل على انه منقوض بها وافقتمونا على انتفائه من المركبات الخيالية كما مر والى هذا المنع والنقض اشار المصنف بقوله والامكان اعتباري يعرض لما وافقونا على انتفائه لا في نفي الحال ذهب ابو هاشم واتباعه من المعتزلة وامام الحرمين والقاضي ابو بكر من الاشاعرة الى ان المعلوم ان لم يكن له ثبوت في الخارج فهو المعدوم وان كان له ثبوت في الخارج فاما باستقلاله وباعتبار ذاته فهو الموجود واما باعتبار التبعية لغيره فهو الحال فالحال واسطة بين الموجود

والمعدوم لانه عبارة عن صفة للموجود لا يكون موجودة ولا معدومة مثل العالمية
والقادرية ونحو ذلك والمراد بالصفة ما لا يعلم ولا يخبر عنه بالاستقلال
بل بتبعية الغير والذات يخالفها وهي لا يكون الا موجودة او معدومة بل لا معنى
للموجود الا ذات لها صفة الوجود والصفة لا يكون ذاتا فلا يكون موجودة
فلذا قيدوا بالصفة واذا كانت صفة للموجود لا يكون معدومة ايضا لكونها
ثابتة فهي واسطة بين الموجود والمعدوم واحترزوا بقولهم للموجود
عن صفات المعدوم فانها يكون معدومة لا حالا وبقولهم لا موجودة عن
الصفات الوجودية وبقولهم ولا معدومة عن الصفات السلبية واعترض
الكاتبي على هذا الحد للحال بانه لا يصح على مذهب المعتزلة لانهم جعلوا الجوهرية
من الاحوال مع انها حاصلة للذات حالتي الوجود والعدم وقال شارح
المقاصد انما يتوجه هذا الاعتراض لو ثبت ذلك من ابي هاشم والا فمن
المعتزلة من لا يقول بالحال ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه وذهب غيرهم الى نفي
الحال وانحصار المعلوم في الموجود والمعدوم فان الضرورة قاضية بذلك او
لا يعقل من الثبوت الا الوجود ذهنا او خارجا ومن العدم الا نفي ذلك فالوجود
يرادف الثبوت والعدم يرادف النفي فكما لا واسطة بين الثابت والمنفي
اتفاقا فكذا بين الموجود والمعدوم والى ذلك اشار المصنف بقوله **وهو** اي
الوجود يرادف الثبوت والعدم النفي فلا واسطة قال صاحب
المواقف وبطلانه اي بطلان الحال بالمعنى الذي عرفت ضروري لما عرفت
من ان الموجود ما له تحقق والمعدوم ما ليس كذلك ولا واسطة بين النفي
والاثبات

والاثبات فانه اريد نفي ذلك اي نفس نفي انه لا واسطة بين النفي والاثبات و
قصد اثبات الواسطة بينهما فهو سفسطة وان اريد معنى اخر اي بان تفسير الوجود
بما له تحقق اصالة والمعدوم ما لا تحقق له اصلا فيتصور هناك واسطة بينهما
هي ما يتحقق تبعا لم يكن النفي والاثبات في المنازعة متوجهين الى محل واحد
انتهى كلام المواقف ثم ان المثبتين للحال تمسكوا بوجوه الاول ان الوجود ليس
بموجود والا لساوى غيره في الوجود فيزيد وجوده عليه ويتسلسل كما مر ولا
بمعدوم والا اتصف بنقيضه والجواب عنه ما اشار اليه المصنف بقوله **و**
الوجود لا يرد عليه القسمة فان الوجود كما عرفت انما هو كون الشيء وتحققه
وليس هو من حيث هو وجود وكون للشيء بشيء من الاشياء فلا يتصف من
هذه الحيثية بالكون او بنقيضه وانما المتصف بالكون او نقيضه والمنقسم
اليهما ما هو شيء من الاشياء واما الوجود فلا من حيث هو كون ووجود بل من
حيث انه مفهوم في العقل ومنتزع من الشيء اعني هذا المفهوم الانتزاعي
الحاصل في العقل بعد الانتزاع فهو شيء وقابل للاتصاف بوجود والكون مطلقا
او في العقل فهو من هذه الحيثية ليس مما لا يتصف بالوجود وبنقيضه ليلزم
كونه لا موجودا ولا معدوما فيثبت الحال ومن الحيثية الاولى اعني من حيث
انه كون وتحقق للشيء ليس بشيء من الاشياء ولا يعقل نسبة الوجود او نقيضه
اليه ليصح ان يقال انه من هذه الحيثية موجود او لا موجود او يقال معدوم او
لا معدوم وهذا هو المراد من عدم ورود القسمة عليه يعني ان الوجود ليس
من حيث هو وجود بشيء من الاشياء ولا من شأنه قبول القسمة الى الوجود

واللاوجود والاتصاف باحدهما والذي سميتموه حالا هو شيء من الاشياء
ومعقول لنسبة الوجود واللاوجود اليه لكنه ليس بمتصف عندكم باحدهما
والحاصل ان الحال عندهم واسطة بين الموجود والمعدوم والواسطة يجب
كونها بحيث يتصور كونها احد الطرفين والوجود من حيث هو وجود
لا يتصور كونه موجودا او معدوما فهو لا يمكن ان يكون واسطة بينهما وعلى
هذا التقرير الذي قررناه اندفع ما توهمه شارح المقاصد من ان هذا الجواب
تسليم للمدعى واعتراف بالواسطة وقد يدفع هذا التوهم بان مدار حجتهم هذه
على ان الوجود اما موجود واما معدوم واما لا موجود ولا معدوم والاولان باطلان
فتعين الثالث فمدار الجواب على ان هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة خالية
عن القضية المعقولة لان كل جزء منها يتوقف على تصور نسبته بحسب الحقيقة
لا بمجرد الاعتبار والا لا يلزم التسلسل فلم يتم حجتهم في الوجود وتقسيمات
كان حمل الوجود على سبيل الاشتقاق كما لا يخفى وهي غير معقولة فالمراد ان
الوجود لا يرد عليه القسمة الى هذه الاجزاء الثلثة لكونها غير متصورة فمن اين
يلزم الاعتراف بالواسطة وقد يوجه كلام المصنف ايضا بعد اعتبار الاجزاء الثلثة
بان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلثية لكون القسم الثالث غير محتمل عقلا
لما مر من ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة الثلثية لكون القسم يرادف الثبوت
والعدم النفي فكما ان ما لا يكون ثابتا ولا منفيا غير محتمل كذلك ما لا يكون موجودا
ولا معدوما وقد يوجه ايضا بان القسمة المثبتة للحالية هي القسمة الواردة على
الامر الثابت والوجود ليس بثابت على مذهبهم ايضا والوجه هو ما ذكرنا واجاب
الامام عن

الامام عن هذه الحجة باختيار ان الوجود معدوم في الخارج ومنع امتناع اتصاف
الشيء بنقيضه على سبيل الاشتقاق وتوجيهه انه يصدق على الوجود
في الذهن انه معدوم في الخارج ومرتفع عنه ولا استحالة فيه انما الاستحالة في
اجتماع الوجود والعدم في محل واحد وثبوت احدهما متصفا بالاخر او حمل
احدهما مواطاة على الاخر واما ارتفاع احدهما راسا بطريان الاخر فليس
بمستحيل واجيب ايضا باختيار ان الوجود موجود بوجود هو عينه وليس
بشيء لا ستلزامه تقدم الماهية عليه بالوجود كما مر سابقا وبالجملة هذه
الشبهة ليست بتلك القوة التي توهمها شارح المقاصد الثاني ان الكلي
الذي له جزئيات متحققة في الخارج كالانسان ليس بموجود والا لكان متشخصا
فلا يكون كليا ولا بمعدوم والا لما كان جزءا من جزئياته الموجودة كزيد مثلا لا
متناع تقوم الوجود بالمعدوم والجواب عنه ما اشار المصنف بقوله **و**
الكلي ثابت ذهنا وتقريره ان الكلي وان كان جزءا من جزئياته الموجودة
في الخارج لكنه من الاجزاء العقلية لا الخارجية فان نسبة التشخص الى الطبيعة
الكلية نسبة الفصل الى طبيعة الجنس فكما ان الجنس والفصل من
الاجزاء العقلية للطبيعة النوعية دون الخارجية كذلك الكلي والتشخص
بالقياس الى التشخص وهذا لا ينافي كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج كما
هو مذهب المحققين فان معنى وجود الكلي الطبيعي في الخارج ليس انه جزء
خارجي للشخص ومتميز فيه عن الجزء الاخر الذي هو التشخص بل كلاهما
موجودان فيه بوجود واحد والعقل يحلله الى طبيعة معروضة الى التشخص عارض

وكل واحد من العارضية والمعروضية انما هو بحسب العقل دون الخارج اذا عرفت ذلك
فنقول ان اردت ان الكلي من حيث هو جزء الشخص ليس بموجود في الخارج فسلم
بل هو من هذه الحيثية معدوم فيه ولا يلزم تقوم الموجود بالمعدوم وانما يلزم لو
كان جزءا خارجيا له وليس كذلك كما عرفت وان اردت انه من حيث هو جزء ليس
بموجود اصلا لا لذلك لا يدل عليه اذ كل ما هو موجود مطلقا لا يلزم ان يكون
مشخصا الثالث ان جنس الماهيات الحقيقية العرضية كاللونية للسواد ليس
بمعدوم والا لتقوم الموجود بالمعدوم كما مر ولا بموجود لانه جزء من حقيقة السواد
ولها جزء اخر هو الفصل ولا بد من قيام احدهما بالاخر ليمكن ان يلتئم منهما ماهية حقيقية
لوجوب احتياج بعض اجزاء الماهية الحقيقية الى بعض وهما عرضان لا محالة فيلزم
قيام العرض بالعرض وهو محال باتفاق المتكلمين لا يقال هذا انما يتم لو ثبت
انحصار اجزاء السواد في الجنس والفصل وهو ممنوع بل الهيئة الاجتماعية جزء
اخر قائم بهما ويكفي في التيام الماهية الحقيقية الاحتياج بعض اجزائها في الجملة
فلا يلزم قيام الجنس بالفصل ولا العكس ليلزم قيام العرض بالعرض لانا
نقول قد ثبت في موضعه انحصار الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل على
انا ننقل الكلام الى الهيئة الاجتماعية فانها على تقدير كونها موجودة يكون عرضا
فيلزم قيام العرض بالعرض وعلى تقدير كونها معدومة يلزم تقوم الموجود
بالمعدوم وما قيل من انه يجوز ان يكون الاحتياج بين الجزئين بان يتوقف قيام
احدهما بالجسم على قيام الاخر بذلك الجسم من غير ان يقوم احدهما بالاخر فاورد
عليه ان التركيب الحقيقي يقتضي الاحتياج والقيام بين الاجزاء ولا يكفي فيه ما ذكر
والا لزم

والا لزم ان يحصل التركيب بين الحركة والسخونة القائمين بالجسم لتوقف قيام
السخونة به على قيام الحركة به لا محالة وهذا ليس بوارد لان التركيب الحقيقي يقتضي
الاحتياج ولا يلزم منه انه كلما تحقق الاحتياج تحقق التركيب الحقيقي وهو ظاهر
بل يرد عليه ان هذا هو جواب المصنف الذي اشار اليه بقوله **ومنع قيام العرض
بالعرض** فان قيام العرض بالعرض الذي جوزه المصنف ليس الا ان يقوم عرض بمحل
بتوسط عرض اخر كما ستسمعه ان شاء الله تعالى في المقصد الثاني عند قوله وقد
يفتقر الحال الى المحل بتوسط ثم اعلم ان هذا الجواب انما هو على سبيل التنزيل والا
فالجواب عن هذا الوجه ايضا هو الجواب عن الوجه الثاني كما لا يخفى ونطويل ذكره
ههنا اكتفاء ونقريره ههنا ان يقال ان اردت ان جنس السواد لو كان معدوما
في الخارج ليتقوم الموجود بالمعدوم فممنوع وانما يلزم لو كان السواد في الخارج متقوما
من اللونية وليس كذلك لان اللونية من الاجزاء العقلية للسواد فاللونية من حيث
انها جزء للسواد ومنتزع عن قابضة البصر التي هي فصله ليست موجودة في الخارج
بل معدومة فيه ولا ينافي ذلك وجود طبيعة اللون في الخارج كما اشرنا اليه وان اردت
انه ليس بمعدوم مطلقا فمسلم بل هو موجود في العقل ولا يلزم من كونه موجودا في
العقل التيام حقيقة السواد او بحسب الخارج منه ليلزم الاحتياج وقيام العرض
بالعرض اذ لا التيام حقيقة من الاجزاء العقلية لكونها منتزعة عن حقيقة بسيطة
ولا تمايز بينهما الا بعد الانتزاع وبحسب العقل ثم اعلم ان هذين الوجهين ماخذهما
واحد كما لا يخفى ولذلك جمعهما شارح المقاصد في وجه واحد واجاب عنه بالجواب

المشترك وصاحب المواقف اقتصر على الوجه الاخير واجاب عنه بكلا الجوابين المشترك
والمختص بالاخير وكذا الشارحان القديمان اتفقا في شرح الكلام المصنف على
الاقتصار بثاني الوجهين وجعلا الجوابين جوابين عنه ولا يخفى بعده عن سوق
الكلام ثم ان الامام الرازي اعترض على ما يبتني عليه اصل الجواب من قولهم لا تمايز
بين الاجناس والفصول في الاعيان بل في الاذهان بان حكم العقل بالتمايز ان طابق
الخارج عاد كلام مثبتي الحال وان لم يطابق كان جهلا لا عبرة به والجواب عنه انه
ان اريد بالمطابقة ان يكون في الخارج بازاء كل صورة ذهنية هوية على حدة فلا نسلم
لزوم الجهل على تقدير عدمها والا لم يصدق الحكم بشيء من الاعتباريات وانما
يلزم الجهل لو حكم بان كل صورة ذهنية صورة لهوية عينية على حدة وليس كذلك
وان اريد ان يكون بازاء كل صورة هوية يكون المتحقق من تلك الصورة في الخارج
تلك الهوية والحاصل من تلك الهوية في الذهن تلك الصورة فلا نسلم ان المطابقة
بهذا المعنى يستلزم ان يكون هناك امور متمايزة بحسب الخارج وانما يلزم ذلك
لو لم ينتزع العقل من هوية واحدة صورا مختلفة باعتبارات مختلفة كما سياتي
تحقيق ذلك ثم ان المصنف لما اشار الى الاجوبة عن وجوههم بالمنع اراد ان يشير
الى الجواب عنها بطريق النقض ايضا فقال **ونوقضوا بالحال نفسها**
يعني ان مثبتي الحال نوقضوا في هذه الوجوه بالحال نفسها وبيانه ان حاصل
ادلتكم هو ان الموجودات مشتملة على ما به الاشتراك وما به الامتياز مما ليس بموجود
ولا معدوم فهو حال وهذا بعينه وارد عليكم فان الاحوال كلها مشتركة في الحالية
ومختص كل منها بما امتاز عن الاحوال الاخر وهما ليسا بموجودين والا لزم
قيام

قيام الصفة بالصفة وهو محال كقيام العرض بالعرض بلا فرق ولا بمعدومين
والا لتقوم ما ليس بموجود ولا معدوم بالمعدوم وهو ايضا محال كتقوم الموجود
بالمعدوم فهما حالان ويشتركان مع سائر الاحوال في الحالية ويتميزان بما به الامتياز
وهكذا الى غير النهاية فيلزم التسلسل هذا هو تقرير النقيض على ما يوافق
المشهور ولا يخفى توقفه على كون ما به الاشتراك جنسا وعليه منع ظاهر ولعل المصنف
للاشارة الى ذلك قال ونوقضوا بالحال تدبر ودفعه الامام الرازي بان الحالية ليست
صفة ثبوتية حتى يلزم ان يكون للحال حال اخرى اذ لا معنى للحال الا ما لا يكون موجودا
ولا معدوما وهو صفة سلبية فلا يكون الاشتراك فيها اشتراكا في حال ليلزم تسلسل
الاحوال ورده المصنف على ما في شرح المقاصد بان الحال ليس عندهم سلبا محضا بل هو
وصف ثابت للموجود ليس بموجود ولا معدوم ولهذا لم يجعلوا المستحيل حالا مع
انه ليس بموجود ولا معدوم فاذن الحال يشتمل عندهم على معنى غير سلب الوجود والعدم
يختص بتلك الامور التي يسمونها حالا ويشترك الاحوال فيه هذا ثم ان القائلين بالحال
اعتذروا عن هذا النقض بوجهين الاول منع قبول الحال التماثل والاختلاف فان
ذلك عندهم من خواص الموجود والثاني التزام التسلسل في الثابتات ومنع استحالته
والبرهان قائم في الامور الموجودة دون الثابتة والمصنف قدس سره اشار
الى بطلان هذين الوجهين بقوله **والعذر بعدم القبول تماثل والاختلاف
والتزام التسلسل باطل** اما بطلان الاول فلان قبول الحال التماثل والاختلاف ضروري
فان كل شيئين يشير العقل اليهما فاما ان يكون المعقول من احدهما هو المعقول
من الاخر اولا فعلى الاول هما المتماثلان وعلى الثاني هما المتغايران فان قبل هذان هما

التماثل والاختلاف باصطلاحكم ونحن انما احتججنا في دليلنا التماثل والاختلاف
باصطلاحنا وهو ما يكون بين موجودين فلا نقض علينا اذ النقض هو
اجراء الدليل بعينه لا مع تغيير اجاب المحقق الشريف بان هذا نقض الملخص
ليكم المشتمل على الاشتراك والتباين فلا يقدح فيه التغير من بعض الوجوه مثلا
اذا قال المستدل ههنا ليس ما به الاشتراك وما به الامتياز معدومين لاستحالة
تركب الموجود من المعدوم وقال الناقض ليسا معدومين لاستحالة تركب
ما ليس بموجود ولا معدوم من المعدوم من المعدوم لم يكن ذلك قادحا في كونه
نقضا لملخص الدليل ومثل هذا كثير في موارد النقوض واما بطلان الثاني فلانه
لا فرق في اجراء براهين امتناع التسلسل سيما برهان التطبيق بين الامور الموجودة
والامور الثابتة واما ما ذكره الامام من ان في تجويز التسلسل انسداد ابطال
حوادث لا اول لها واثبات الصانع ففيه ان المتصف بالحدوث والمحتاج الى الصانع
عندهم انما هو الوجود دون الثبوت على ان الى اثبات الصانع طريقا اخر لا يتوقف
على ابطال التسلسل كما سيأتي في موضعه فلا انسداد الا ان يقال ان المتكلمين
عن اخرهم ذهبوا الى امتناع امور غير متناهية مطلقا سواء كانت مجتمعة في الوجود
او متعاقبة واعتمدوا في ذلك على برهان التطبيق ولا شك ان جريانه في الامور الثابتة
المجتمعة في الثبوت اظهر من جريانه في الامور المتعاقبة في الوجود فلو جوزوا
التسلسل في الامور الثابتة وهي الاحوال انتقض به ذلك البرهان وانسد عليهم
باب ابطال حوادث لا اول لها وانسد عليهم ايضا اثبات الصانع لاعتمادهم فيه على ابطال
حوادث لا اول لها **المسئلة الحادي عشر** في تفريع بطلان ما فرعوا على القول
بثبوت

بثبوت المعدوم والقول بالحال على بطلانهما واليه اشار المصنف بقوله **وبطل
ما فرعوا عليهما من تحقق الذوات الغير المتناهية في العدم
وانتفاء تأثير المؤثر فيها وتباينها واختلافهم في اثبات صفة
الجنس وما يتبعها في الوجود ومغايرة التحيز للجوهرية واتصاف
المعدوم بكونه معللا** بالى مكانى صفة بالجسمية وفعقه الشك في اثبات الصانع سعلة اتصافه بالقدرة والعلم والحيوة حقق وهذه هي فروع القول بثبوت المعدوم
وقسمة الحال الى المعلل وغيره وتعليل الاختلاف بها وهذان فرعان على القول
بالحال اما فروع القول الاول فمنها ما هو متفق عليه بينهم ومنها ما هو ما اختلفوا
فيه فالمتفق عليه امور الاول ان الذوات الثابتة في العدم من كل نوع غير متناهية
الثاني لا تأثير للمؤثر في تلك الذوات لكونها ثابتة ازلا ومستغنية في ثبوتها عن المؤثر
بل انما تأثير المؤثر في اخراجها الى الوجود واعطائها صفة الوجود الثالث ان تلك
الذوات متفقة في الماهية وانما اختلافها بحسب التشخص والامور العارضة فقط
فقوله وتباينها عطف على تأثير اي وانتفاء تباينها والمختلف فيه ايضا امور الاول
ان المعدوم هل هو متصف في العدم بصفة الجنس كالجوهرية للجوهر والسوادية
للسواد الى غير ذلك وما يتبعها في الوجود كالحصول لحلوله في المحل التابع السوادية مثلا
او لا فجمهورهم على الاول وبعضهم على الثاني الثاني ان التحيز هل هو مغاير للجوهرية تابع
لها في الوجود كما هو مذهب جمهورهم او هو عينها كما هو مذهب بعضهم الثالث
ان المعدوم متحيز هل هي صفة ثابتة للمعدوم ويتصف المعدوم بها في العدم كما ذهب
اليه بعضهم او لا كما ذهب اليه جمهورهم الرابع ان المعدوم كالجوهر هل هو جسم حال

كونه معدوما ويتصف بالجسمية في العدم كما ذهب اليه بعضهم او لا وهو مذهب
جمهورهم الخامس انه هل يجوز القطع بان للعالم صانعا متصفا بالعلم والقدرة
والحيوة مع الشك في انه موجود كما هو مذهب من ذهب منهم الى جواز اتصاف
المعدوم بصفة ام لا كما هو مذهب غيره اما فرعا القول الثاني فاحدهما تقسيم الحال
الى حال هو معلل بصفة موجودة في الذات كالعالمية المعللة بالعلم والقادرية المعللة
بالقدرة والى حال ليس كذلك كلونية السواد فانها لا تعلل بصفة في السواد كذا او
جود الاشياء وثانيهما تعليلهم اختلاف الذوات في العدم بالاحوال فان القائلين
بكون الذوات المعدومة متخالفة بالصفات جعلوا تلك الصفات احوالا ودل
ذلك على ان الحال عندهم لا يجب ان يكون صفة لموجود **وغير ذلك مما لا فائدة
بذكره** اشارة الى فروع اخرى كتقسيمهم تلك الصفات
الثابتة للذوات في العدم التي جعلوها احوالا فى الجواهر الى ما يعود الى الجملة
اي مجموع ما يتركب عنها البنية كالحيوة وما هو مشروط بها كالعلم والقدرة والى
ما يعود الى التفصيل اي الافراد كالجوهرية والوجود والكون وفي الاعراض
الى الصفة النفسية كالسوادية والصفة الحاصلة بالفاعل كالوجود والى ما يتبع الحدوث
بشرط الوجود كالحلول في المحل **تذنيب** لما كان القول بثبوت المعدوم
في الخارج وتحقق الواسطة بينه بين الموجود والمعدوم ربما بطلانه واضحا فساده وقد
ذهب اليهما جمع كثير من العلماء المتحرين قصد جماعة من المتأخرين تحصيل شيء
يصلح مظنة للاشتباه فقال صاحب المواقف في المقام الثاني والذي
احسبه اراده وحسنا ناخ اليقين انهم وجدوا مفهومات يتصور عروض الوجود
لها

المواقف ارى في المقام يجوز ان لها [illegible]

لها اي بان يحاذيها امر في الخارج فسموا تحققها وجودا وارتفاعها عدما و
مفهومات ليس من شانها ذلك كالامور الاعتبارية التي يسميها الحكماء معقولات
ثانية فجعلوها لا موجودة ولا معدومة فنحن نجعل العدم الموجود سلب ايجاب وهم
يجعلونه لا عدم ملكة ولا تنازعهم في المعنى ولا في التسمية انتهى كلام المواقف
وقال شارح المقاصد والحق ان هذا الظن لا يغني من الحق شيئا اما اولا فلانه انما يصح
لو كان المعدوم عندهم مباينا للممتنع لا يطلق عليه اصلا كما ذكره بعضهم لا اعم على ما قرره
صاحب المواقف وغيره لظهور انه لا يعرض له الوجود اصلا واما ثانيا فلان الحال
ح يكون ابعد عن الوجود من المعدوم لما انه ليس له التحقق ولا امكان التحقق
وليس كذلك لما انهم يجعلونه قد يجاوز في التقرر والتحقق والثبوت حد
العدم ولم يبلغ حد الوجود ولهذا جوزوا كونه جزءا لموجود كلونية السواد واما
ثالثا فلا نزيد على ما ذكره في تفسير الواسطة من انه المعلوم الذي له التحقق
لا باعتبار ذاته بل تبعا لغيره او الكائن في الاعيان لا بالاستقلال بل بتبعية الغير
ثم قال ويمكن دفع الاخيرين بان المراد بالتحقق الذي يتصور عروضه للمعدوم دون
الواسطة هو التحقق بالاستقلال وان الواسطة يكون الاقرب الى الوجود من
ان جهة التحقق بالتبعية حاصل له بالفعل ثم حاول هو التنبيه على ما يصلح مظنة
للاشتباه في المقامين فقال اما في الاول فهو ان العقل جازم بان السواد سواد
في الواقع وان لم يوجد اسباب الوجود من الفاعل والقابل فان اسباب الماهية
من غير اسباب الوجود على ما سيأتي فعبروا عن هذا المعنى بالثبوت في الخارج لما
راوه من شانه التقرر والتحقق مع تفهيم الوجود الذهني وهو قريب من قول

الفلاسفة ان الماهيات ليست بجعل الجاعل وحاصله انهم وجدوا الفرق بين
الممتنعات والمعدومات الممكنة بان لها ماهيات يتصف بالوجود تارة وتتعرى عنه
اخرى بحسب حصول اسباب الوجود ولا حصولها فعبروا عن ذلك بالشيئية
والثبوت في الخارج واما في الثاني فهو انهم وجدوا بعض ما يتصف به الموجود
كوجود الانسان وايجاد الله تعالى اياه وعالمية زيد ولونية السواد قد قام الدليل
على انه ليس بموجود ولم يكن له سبيل الى الحكم بانه لا تحقق له اصلا لما راوا الموجودات
يتصف به سواء وجد اعتبار العقل او لم يوجد على انه لو وجد اعتبار العقل وفرضه
فهو عندهم ليس بموجود في العقل فجزموا بان لهذا النوع من المعاني تحققا ما في
الخارج وليس بموجود ولا معدوم بل واسطة وسموه بالحال وتوضيحه انه اذا
صدر المعلول عن العلة فنحن نجد في كل منهما صفة كانت معدومة قبل الصدور
اعني الموجدية والوجود فلا يكون ح معدومة وقد ثبت التفرقة بين الحالين وقد
قام الدليل على انها ليست بموجودة فيكون واسطة انتهى كلام شرح المقاصد
المسئلة الثانية عشر في الوجود المطلق والمقيد ومقابلهما اعلم انك
قد عرفت غير مرة ان المراد من الوجود ليس الا كون الماهية وتحققها فلا يمكن
ان يتحقق الوجود الا ويلزمه اضافته الى ماهية ما وشيء ما ولا يلزم من ذلك
ان يكون الوجود معنى اضافيا بل معنى يلزمه اضافة وفرق ما بين المعنيين وكل
معنى غير اضافي وان كان مما يلزمه اضافة فلا شك في امكان تعقله من حيث
هو غير مضاف الى شيء ما لكن المراد بالوجود المطلق ههنا ليس هو الوجود
من حيث هو غير مضاف اصلا بل المراد ما هو غير منسوب ومضاف الى شيء
بعينه

بعينه وماهية بخصوصها وان كان منسوبا ومضافا الى شيء ما وماهية ما مطلقا
وذلك لانا نعلم قطعا ان المبحوث عنه ليس الا الوجود من حيث هو وجود لشيء
وكون وتحقق لماهية لا مفهوم الوجود من حيث هو وكذا المراد من العدم المطلق
انما هو رفع الوجود لا بالنسبة واضافته الى ماهية مخصوصة وان كان منسوبا الى
ماهية ما لا من حيث هو غير مضاف الى شيء ما اصلا كيف لو لم يؤخذ مضافا
الى الوجود لم يكن مقابلا له فاذا وجب اضافته ونسبته الى الوجود فالاطلاق
المعتبر فيها انما هو الاطلاق المعتبر في الوجود لا محالة وهذا هو المراد من قوله ثم
الوجود قد يؤخذ على الاطلاق اي غير منسوب ومضاف الى ماهية مخصوصة كا
لكتابة او الضحك او غير ذلك بيان ذلك ان الوجود على قسمين وجود الشيء
في نفسه ووجود الشيء بغيره ففي الاول اذا قصد اثباته للشيء جعل الشيء موضوعا
وجعل المشتق من لفظ الوجود محمولا من غير تقييده الا باعتبار تقييده بشيء
مخصوص فيقال مثلا الانسان موجود من غير ان يقيد الوجود بشيء بخصوصه
حتى يكون وجود الانسان سوى ما يقتضيه كون الوجود نفس تحقق الشيء و
كونه من اضافته الى شيء ما كما بينا وهذا هو المراد بالوجود المطلق وفي الثاني
اذا قصد اثبات وجود ذلك الشيء بغير ذلك الشيء جعل ذلك الغير موضوعا
وذلك الشيء او وجود ذلك الشيء محمولا على سبيل الحمل الاشتقاق فيقال
الانسان كاتب او موجود كاتبا او موجود له الكتابة فهذا اعني وجود هذا
المحمول لذلك الموضوع هو الوجود المقيد وكذا العدم على قسمين عدم الشيء
في نفسه وهو مقابل للوجود في نفسه وعدم الشيء عن غيره وهو مقابل لوجوده

لغيره فقوله فيقابله عدم مثله اي في عدم اعتبار اضافته ونسبته الى
ماهية بخصوصها فيقال زيد معدوم من غير ان يقصد انه معدوم
عنه شيء كالكتابة بخلاف زيد معدوم عنه الكتابة او لا كاتب او غير كاتب
وبالجملة العدم المقيد لشيء بخصوصه وهذا اعني العدم في قولنا زيد
معدوم مطلقا هو العدم المطلق المقابل للوجود المطلق ومقابلته للوجود
المطلق هو المعروف بتقابل السلب والايجاب وهو باعتبار كونه رفعا
له فهو بهذا الاعتبار لا يمكن ان يجامعه بان يكون موضوع واحد باعتبار
واحد موضوعا للوجود المطلق وللعدم المطلق الذي هو رفعه باعتبار
كونه رفعه كما هو المعتبر في اجتماع المتقابلين ولكن قد يمكن ان يجامعه
لا من حيث هو مقابله ورفعه بان يفرض موضوعا هو موصوف بالوجود المطلق
في الواقع يرفع منه الوجود المطلق ويتصف بالعدم المطلق فهذا الموضوع
موضوع للوجود المطلق الواقعي وللعدم المطلق الفرضي معا فقد اجتمع في
هذا الموضوع الوجود المطلق والعدم المطلق معا وهذا العدم المطلق وان
كان مقيسا الى هذا الوجود المطلق المجامع له مقابلا اياه ولكن مجامعته له
ليس من حيث هو مقابل له لان مقابلته له انما هو من حيث كونه رفعا له و
كونه رفعا له انما هو بحسب الفرض لا بالفعل وهذا معنى قوله وقد
يجتمعان اي الوجود المطلق والعدم المطلق في موضع واحد لا با
عتبار التقابل قال الفاضل القوشجي فانا اذا قلنا كل معدوم مطلقا يمتنع
الحكم عليه فان ذات الموضوع في هذه القضية يكون موصوفا بالمعدوم المطلق
لكونه

لكونه عنوانا له وبالوجود المطلق لانه متصور وموجود في الذهن لكن هذا
الاجتماع لا يقدح في تقابلهما اذ المعتبر في التقابل ان لا يجتمع المتقابلان في
محل واحد بحسب نفس الامر اي يتصف بكل منهما في نفس الامر لكن اتصافه
بالعدم ليس بحسب نفس الامر بل بحسب فرض العقل وهذا ليس من اجتماع
المتقابلين المستحيل كما اذا كان كلا الاتصافين بحسب فرض العقل فان العقل
قد يفرض ذاتا موصوفة بالوجود والعدم معا وليس ذلك من الاجتماع المستحيل
للمتقابلين والى هذا المعنى اشار بقوله وقد يعقلان اي الوجود
والعدم معا اي مجتمعين في محل واحد انتهى كلام شرح القوشجي وفيه
انه كان ينبغي على هذا ان يقول كما قد يعقلان معا كما لا يخفى على انه كما لا يقدح
كون احد المتقابلين مفروضا في اجتماعهما لا يقدح كون كليهما مفروضين
ايضا في ذلك فما الفرق بين هذه الصورة والصورة الاولى ليكون الثانية توضيحا
للاول واما ما في الشرح القديم والحواشي الشريفية في شرح هذا المقام
من انه قد يجتمع الوجود المطلق والعدم المطلق لان العدم المطلق قد يتصور
فيعرض له الكون المطلق لكن اعتبار التقابل غير اعتبار الاجتماع لان العدم
المطلق من حيث انه سلب الوجود المطلق مقابل له ومن حيث ان الوجود
المطلق عارض له يجتمع معه فباعتبار انه سلب له لا يجتمع معه بل يقابله
وباعتبار انه معروض له لا يقابله بل يجتمع معه وقوله وقد يعقلان معا رد لما
يتوهم من ان العدم المطلق لا يمكن ان يتصور اذ لا تميز له في نفسه اصلا و
تقريره انه كما يمكن ان يتصور الوجود المطلق يمكن ان يتصور العدم ايضا

وهو المعدوم المضاف الى الوجود المطلق وذلك لانا في كونه عدما مطلقا
فاورد عليه الشارح القوشجي اما اولا فان اجتماع المتقابلين بعروض
احدهما للآخر ليس مستحيلا حتى يحتاج الى الاعتذار بتغاير الجهة انما
المستحيل اجتماعهما بعروضهما لمحل واحد واما ثانيا فلا فانه لو اجتمع الوجود
والمعدوم في محل واحد بان يكون موجودا ومعدوما معا يمكن اجراء هذا العذر
فيه بان يقال العدم من حيث انه سلب للوجود مقابل له ومن حيث ان الوجود
عارض لمحله مجتمع معه واما ثالثا فانه لو كان معنى قوله قد يعقلان معا ما ذكره
لكان معا لغوا واقول ويمكن ان يقال معنى قول المصنف لا باعتبار التقابل على
حلهما ليس انه لو اجتمعا باعتبار التقابل يلزم اجتماع المتقابلين بل معناه انه
لو اجتمعا باعتبار التقابل لم يكونا مطلقين لان العدم لا يكون ح رفعا للوجود العارض
فلا يكون رفعا لمطلق الوجود فلا يكون عدما مطلقا وعلى هذا لا يرد شيء مما
اورده اما الاول والثاني فظاهر واما الثالث فلان قوله وقد يعقلان معا اذا
كان دفعا للرد المذكور فلا بد من قوله معا اذ ذلك الرد يندفع بان يضاف
العدم الى الوجود ليصير متميزا فلا بد من تعقل الوجود ايضا ثم قوله لا يبعد ان يكون
قوله وقد يعقلان معا اشارة الى ما اشرنا اليه من امكان تعقل كل من مفهومي
الوجود والعدم من دون اضافته ونسبته الى شيء ما اصلا فان ذلك وان كان
في الوجود اظهر لكون العدم يحتاج في تعقله الى تعقل الوجود لكونه رفعا له لكن
بعد تعقل الوجود لا يحتاج الى تعقل شيء اخر فعند تعقل الوجود والعدم معا
لا يحتاج الى شيء من الاشياء اصلا فليتدبر **وقد يؤخذان** الوجود **مقيدا** باعتبار

[illegible]

اضافته

اضافته ونسبته الى ماهية معينة كوجود البصر لزيد وجود الكتابة للانسان فيقال
زيد موجود بصيرا والانسان موجود كاتبا او زيد موجود له البصر والانسان
موجود له الكتابة وقد يشتق من ذلك القيد الذي هو ماهية مخصوصة كالبصر
والكتابة اسم مثل البصير والكاتب فيقال زيد بصير والانسان كاتب او يضاف
لفظ ذو الى ذلك القيد فيقال زيد ذو بصر والانسان ذو كتابة والجسم ذو لون
وهذا هو الوجود المقيد كما عرفت **فيقابله عدم مثله** في اعتبار التقييد
الاضافة الى ماهية بعينها وهو العدم المقيد ويقال له عدم الملكة فان الملكة
عبارة عن ذلك الامر الوجودي الذي قيد الوجود المقيد اعني الماهية المخصوصة
وقد يوضع لذلك العدم اسم خاص مثل العمى لعدم البصر والامية لعدم الكتابة
فيقال زيد اعمى او امي ومقابلة ذلك العدم مع الوجود الذي هو رفع له ومنسوب
اليه هو المعروف بتقابل العدم والملكة **ويفتقر** ذلك العدم **الى الموضوع
كافتقار الملكة** اليه فان الملكة لما كانت موجودة بغيرها فذلك الغير هو موضوعها
فهي محتاجة لا محالة في وجودها الى ذلك الموضوع ولا بد في ذلك الموضوع
من قابلية لتلك الملكة ضرورة امتناع ان يكون كل شيء موضوعا لكل شيء في وجود
الملكة لما كان الموضوع قابلا كان عدمها ايضا عن موضوع قابل فهو ليس عدما فالجدار لا يكون بصيرا
صرفا بل معتبر فيه النسبة الى امر وجودي فهو وجودي بذلك الاعتبار فلا
بد له من موضوع موجود ليقوم ذلك العدم به كما في الملكة فالمراد من الموضوع هو
الموضوع الموجود في الخارج والا لما اختص هذا الحكم بالوجود والعدم المقيدين
ولما اعتبر في عدم الملكة كون الموضوع قابلا للملكة وقابلية الشيء للشيء قد يكون

بالشخص اعني ان يكون شخص ذلك الشيء قابلا له وقد يكون بالنوع اعني ان
يكون نوع ذلك الشيء قابلا له وان لم يكن ذلك الشخص منه قابلا له وقد
يكون بالجنس اعني ان يكون جنس ذلك الشيء وان كان في ضمن انواع اخر
قابلا له ولم يكن ذلك النوع قابلا له مثال الاول اعمى لمن ولد بصيرا ثم زال البصر
ومثال الثاني هو لمن ولد غير بصير ومثال الثالث هو العقرب مثلا اشار المصنف
الى هذا بقوله **ويؤخذ** اي الموضوع **شخصيا او نوعيا او جنسيا** فعلى
الاول اذا كانت قابلية الشخص للملكة في وقت اتصافه بالعدم كما في عدم اللحية
لمن جاوز حد الامردية يقال لهما العدم والملكة المشهوران وعلى الاخيرين وكذا
على الاول اذا لم يكن القابلية في وقت الاتصاف كما في عدم اللحية للامرد يقال
لهما المعتبر لعدم والملكة الحقيقيان واعلم ان الملكة وعدمها اذا اخذ بسيطين
فالتقابل بينهما تقابل العدم والملكة مثل الكتابة واللاكتابة والبصر والعمى
واذا اوجب وسلب احدهما بعينه كان التقابل بينهما اعني بين النسبتين
تقابل السلب والايجاب مثل زيد كاتب وزيد ليس بكاتب واذا اوجب
او سلب كلاهما فالنسبتان متنافيان وليستا متقابلين مثل زيد كاتب وزيد
لا كاتب او زيد ليس بكاتب وزيد ليس بلا كاتب واعلم ايضا ان وجود الملكة
اعني الوجود المقيد وكذا العدم المقيد اذا حمل على الملكة يصير وجودا
مطلقا وعدما مطلقا مثل الكتابة موجودة او معدومة واذا حمل على موضوع غيرها
يكون مقيدا مثل زيد موجود كاتبا او كاتب وزيد لا كاتب او امي كما عرفت وينبغي
ان يعلم ايضا ان المراد من الوجود المقيد والعدم المقيد غيرها هو المراد من

الوجود

من الوجود الخاص والعدم الخاص وانه لا فرق بين المطلق والخاص في الحمل
وعند الاستعمال والاطلاق وانما الفرق بمجرد اعتبار العقل فكل وجود مطلق
فهو خاص باعتبار وان التقابل بين الخاصين هو تقابل السلب والايجاب
بخلاف المقيدين فان التقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عرفت فعليك
بالتامل الصادق في جميع ما ذكرنا في هذه المسئلة من الكلام فان الناظرين
في هذا الكتاب قاطبة قد غفلوا عما هو الحق في هذا المقام **المسئلة الثالثة
عشر** في بساطة الوجود وعدم تركبه لا من الاجزاء المحمولة ولا من الاجزاء مطلقا
فاشار الى الاول بقوله **ولا جنس له** اي للوجود اذ الوجود كما مر هو
تحقق الاشياء وليس من جنس الاشياء فلا مشاركة له مع الاشياء وجنس الشيء
انما هو ما به مشاركته مع غيره واشار الى الثاني بقوله **بل هو بسيط**
اي ليس له جزء اصلا لا الجنس الذي هو من الاجزاء المحمولة ولا غيره مطلقا
لان الجزء مطلقا لا محالة شيء ويعرضه كون وتحقق فالوجود انما هو كون ذلك
الشيء وتحققه لا هو ولا ما هو مركب منه ومن غيره لانه ايضا لا محالة شيء ويعرضه
تحقق والحاصل انه بعد ملاحظة ان المراد من الوجود انما يكون كون الشيء
وتحققه لا امر اخر وراء ذلك يحكم العقل ضرورة بانه لا يمكن ان يكون له جزء
اصلا فما يستدل به على ذلك من انه لا اعم من الوجود فيتصور كونه جنسا له
ومن ان الوجود كما مر يعرض جميع المعقولات فلو كان له جزء لكان معروضا
للوجود فيلزم ان يكون الشيء عارضا لنفسه او لا يكون العارض بتمامه عارضا
وانه لو كان له جزء فاما ان يكون موجودا فيلزم تقدم الشيء على نفسه واما معدوما

فيلزم تقوم الشيخ بنقيضه لعل الغرض منه تنبيه على ذلك فلا يصير المناقشة فيه
وقد يق مراد المصنف بالوجود الموجود فلو كان الموجود جنسا لكان مقولا عليه
وعلما بانه في جواب ما هو لكن ما بازاء الموجود المطلق هو المعدوم المطلق و
ليس له ذات ولا تعين بل هو لا شيء محض فكيف يستقيم ان يكون جزءا لمفهوما
محصلا معينا **المسئلة الرابعة عشر** في ان الوجود يتكثر بالذات
اعني ان له افرادا في نفس الامر متكثرة بالذات حسب تكثر المهيات وتخالفها
كتخالفها كما هو مذهب الحكماء على ما عرفت سابقا لا ان يتكثر بالحصص بسبب
الاضافة الى المهيات كما هو مذهب المتكلمين بيان ذلك انه لا شك ان لكل مهية
كانت فلها كون يصدر عنها بحسبه اثار مخصوصة هي اثار تلك المهية وهو
كونها بحيث يصدر عنها تلك الاثار ولا شك في ان حيثية صدور اثار مخصوصة
مخالفة ومباينة لحيثية صدور اثار مخصوصة اخرى مخالفة المهية التي يصدر عنها
تلك الاثار للمهية التي تصدر عنها هذه الاثار وهذه مخالفة ومباينة بالذات
لا بمجرد الاضافة مع اشتراك الكونين المخصوصين في مطلق الكون ولا شك
في ان كل واحد من هذه الاكوان المخصوصة كون محض خارجي بمعنى كون الخارج
ظرفا لنفس الكون لا لوجوده على ما عرفت سابقا وكون عروض الوجود للمهية
في العقل ليس معناه ان الوجود الذي هو بمعنى الكون عقلي بمعنى كون العقل ظرفا
لنفس الكون بل بمعنى كونه ظرفا لوجود الكون ومعنى العروض هو كون الشيء موجودا للغير
فلما لم يكن الوجود موجودا في الخارج للمهية منعنا عروض الوجود للمهية في الخارج
وحكمنا بانه عارض لها في العقل بمعنى ان موجودية الوجود للمهية انما هي في العقل
لا في الخارج

لا في الخارج فما هو فرد للوجود المطلق هو كون المهية في الخارج بمعنى ان يكون في
الخارج ظرفا لنفس الكون وهو موجود للمهية وثابت لها في العقل بمعنى ان يكون
في العقل ظرفا لوجوده وثبوته لا لنفسه ولا شك في ان هذا الفرد فرد بحسب نفس
الامر لا بمجرد تعمل العقل وانما يكون بمجرد تعمل العقل لو كان العقل ظرفا لنفسه لا لوجوده
فثبوت هذا الفرد من الوجود للماهية لا يتوقف على ثبوت الماهية قبل ثبوته
لها الا في العقل ولا يلزم بمجرد ذلك ان لا يكون للوجود فرد ثابت للماهية في نفس
الامر فاندفع الاشكال الذي ذكرنا سابقا انه وارد على الحكماء في قولهم بان للوجود
افرادا متخالفة بالذات وذلك لان مدار ذلك الاشكال كان على امرين احدهما
ان ثبوت الفرد للوجود ماما على الماهية في نفس الامر يتوقف على وجود الماهية
بوجود سابق وثانيهما ان تخصيص كونه وامتيازه من كون اخر لا يمكن ان يكون
بامر خارج عن الكون سوى مجرد الاضافة الى الماهية وقد ظهر مما ذكرنا ثبوت الامتياز
وعدم التوقف كليهما فليفطن وهذا الذي ذكرنا هو مراد المصنف بقوله وقد
يتكثر اي الوجود المطلق **بتكثر الموضوعات** اي بسبب تكثر الماهيات
التي يحمل عليها الوجود وعلى حسب تكثرها ثم ان الوجود المطلق المشترك بين هذه
الافراد اعني مطلق الكون المشترك بين هذه الاكوان المخصوصة انما هو مقول
عليها بالتشكيك على وجهين احدهما التقدم والتاخر وثانيهما الاولوية وعدمها
كما قال الشيخ في الشفاء ان الوجود بما هو وجود لا يختلف في الشدة والضعف
ولا يقبل الاكمل والانقص وانما يختلف في ثلثة احكام وهي التقدم والتاخر
والاستغناء والحاجة والوجوب والامكان انتهى فان الاولوية وعدمها ليشمل

الاستغناء والحاجة والوجوب والامكان كما لا يخفى وبيان التشكيك ان العقل لا ينتزع
هذا الفرد من المعلول ولا يعتبره وصفا له الا وقد انتزع واعتبر فردا اخر وصفا
للعلة ويمكن ان يعتبره وصفا للعلة ولم ينتزع ولم يعتبر فردا اخر وصفا للمعلول
وذلك هو معنى التقدم والتاخر بالعلة كما سياتي ولما كان وجود الفرد
المتقدم باعتبار العقل لا في الخارج كان صدق مفهوم الوجود المطلق عليه ايضا
في اعتبار العقل ومتقدما على صدقه على الفرد المتاخر بخلاف ما اذا كان المتقدم
موجودا في الخارج فانه لا يلزم هناك ان يكون صدق مفهوم عليه ايضا متقدما
على صدقه على الفرد المتاخر وهكذا الكلام في الاولوية فلا يتجه ان كون صدق
الوجود على وجود العلة اقدم من صدقه على وجود المعلول وعلى وجود
المعلول وعلى وجود الجوهر اولى من وجود العرض ممنوع وانما المسلم اقدمية
وجود العلة على وجود المعلول واولوية وجود الجوهر على وجود العرض لا اقدمية
الصدق واولويته فتفطن وهذا الذي ذكرنا هو معنى قول المصنف **ويقال**
اي الوجود المطلق **بالتشكيك على عوارضها** اي على افراد الوجود
العارضة بحسب اعتبار العقل للموضوعات التي هي الماهيات المخصوصة
في قولنا الانسان موجود والفرس موجود الى غير ذلك فهذا تصريح من
المصنف بان للوجود افرادا واقعية متخالفة عارضة للماهيات في نفس
الامر كما اومأنا اليه فيما سبق فاذا ثبت ان الوجود المطلق مقول بالتشكيك
على افراده ثبت انه عرض بالنسبة اليها لا ذاتي كما علم على تقدير كون الافراد
عبارة عن الحصص الحاصلة بالاضافة الى المهيات على ما هو مذهب المتكلمين
وقد مر

وقد مر في مسئلة زيادة الوجود انه ليس جزءا من المهيات **فليس**
الوجود جنسا من غيره مطلقا اي لا من المعروضات كما سبق ولا من افراده
النفس الامرية لكونه مقولا بالتشكيك بالقياس اليها فهذا التفريع انما هو
على مجموع ما سبق وقوله ويقال بالتشكيك على عوارضها هذا ما تقرر
عندي في شرح هذا المقام العويص ولا اظن ان تجد من غيري ما فيه من تحيص
المسئلة الثامنة عشر في ان الشيئية من المعقولات الثانية و
لنقدم مقدمة في بيان المعقول الثاني فنقول قد وجدناهم يستعملون هذه
هذه اللفظة في طائفتين من المعاني احديهما ما يجعلونه موضوعا للمنطق
وذلك مثل الكلية والجزئية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية و
الموضوعية والمحمولية والقياس والقضية الى غير ذلك من المعاني التي
يبحثون عنها في علم المنطق وثانيتهما الامور العامة المبحوث عنها في الحكمة والكلام
وذلك مثل الوجود والشيئية والوحدة والكثرة والمهية والعلية والمعلولية
الى غير ذلك مما ياتي في هذا الكتاب وكلتا الطائفتين مشتركتان في انهما
معان معقولة يتصف بها الاشياء الخارجية وليست لها هويات خارجية
متاصلة قائمة بموضوعاتها في الخارج بل انما عروضها لها وقيامها بها يكون
حين وجودها اعني الموضوعات في الذهن فقط لكن الطائفة الاولى
تعرض لموضوعاتها في الذهن من حيث هي موجودة في الذهن على ان
يكون التقييد بالوجود في الذهن داخلا في الموضوع وبالجملة ينتزعها العقل
من المهية الموجودة في الذهن باعتبار وجودها في الذهن لا باعتبار وقوعها

[illegible]

في الخارج ولذلك لا يتصف المعروض به بحسب الخارج فان الكلية الجنسية عارضة للحيوان الموجود في الذهن ولا يتصف بها الحيوان الموجود في الخارج بحسب الخارج الطايفة الثانية عارضة للموضوعات من حيث هي لا مع القيد بوجودها في الذهن وان كان ذلك العروض لا يكون الا حين وجود الموضوعات في الذهن لان حيثية من حيث هي لا يكون الا في الذهن كما عرفت لا لكون وجود الموضوع في الذهن قيدا في العروض بالجملة ينتزعها العقل من الماهية حين وجودها في الذهن لا باعتبار وجودها في الذهن بل باعتبار وقوعها في الخارج وفرق بين بين المعنيين ولذلك يتصف الموضوعات هذه الطايفة من العوارض بحسب الخارج مع كون العروض في الذهن فان الماهية متصفة بالوجود في الخارج مع ان الوجود لا يعرضها الا في الذهن كما مر ولذلك ترى القوم في تشويش عظيم في تفسير المعقول الثاني وتعيين ما هو المراد منه فقد يعرف بالوجود الذهني بخصوصه مدخل في عروضه وقريب منه ما قيل هو ما لا يعقل الا عارضا لمعقول اخر ولعل المراد ما اذا عقل عارضا لمعقول اخر فلا يرد عليه انه لا يجوز ان يكون العوارض الذهنية قد ينفك تعقلها عن تعقل معروضاتها وقد يعرف بانها ما يعرض المعقولات الاولى في الذهن ولا يحاذى بها امر في الخارج وظاهر ان هذا التعريف اعم من الاول لشموله مجموع الطايفتين دون الاول حيث يختص بالطايفة الاولى ولهذا قد يظن ان في المعقول الثاني اصطلاحين قال سيد المدققين تعريفها الموروث من القدماء هو انها العوارض العقلية التي لا يحاذى بها امر في الخارج وقد

عدوا منها الكلي والجزئي والقضية والشيء والذات والماهية والعلة والمعلول والممكن ونظايرها والمصنف تبعهم في ذلك وعد بعض المذكورات منها في الكتاب وجمهور المتاخرين فسروا ذلك بوجه يخرج عنه اكثر ما عند القدماء منها حيث اشترطوا ان يكون تعقل المعقول الثاني بعد تعقل شيء اخر رعاية لوجه التسمية ويخرج بذلك كثير من الامور المعدودة منها عنها كالكلي والجزئي والقضية والشيء والعلة ونظايرها وحملوا العوارض العقلية على ما يقابل العوارض الخارجية ولوازم الماهية وارادوا بالعوارض الخارجية ما لو حملت على معروضاتها يصدق القضية خارجية فكلما هو كذلك من المعدود منها يخرج عنها ومثل الجزئي والشيء والعلة يكون بهذا القيد خارجا ايضا ضرورة ان زيدا جزئي وشيء وعلة في الخارج ثم لما راوا خروج هذه الامور عنها اعترض بعضهم على القدماء بعدهم هذه الامور منها وبعض اوادنكها التكلفات بعيدة ليندرج هذه الامور فيها ولم يظفروا على ذلك انتهى ما اوردنا من كلامه واقول التحقيق في هذا المقام ان يقال العوارض على ثلثة اقسام عارض يكون الخارج ظرفا لوجوده كالسواد وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولكن يكون ظرفا لنفسه كالوجود وعارض لا يكون الخارج ظرفا لوجوده ولا لنفسه كالكلية والاول يكون الخارج ظرفا للاتصاف لا محالة ويكون له ما يحاذى به في الخارج والثاني يكون الخارج ما يحاذي به موجودا في الخارج بان يكون الخارج ظرفا لوجود ما يحاذي به لا ظرفا لنفسه والثالث لا يكون الخارج ظرفا للاتصاف به ولا له

ما يحاذي به في الخارج فالاول يكون عروضه للمعروض في الخارج لا محالة بخلاف الثاني والثالث فان عروضهما انما يكون في العقل اما الثالث فظاهر واما الثاني فلانه لو كان له عروض في الخارج لكان له ثبوت ووجود لمعروضه في الخارج فان ذلك هو معنى العروض في الخارج فيكون الخارج ظرفا لوجوده وهو خلاف المفروض فجميع ما لا يكون الخارج ظرفا لوجوده يكون عروضه في العقل فيكون من المعقولات الثانية لكونه في الدرجة الثانية من التعقل لان عروضه لما كان في العقل وثبوت الشيء للشيء يتوقف على وجود المثبت له فمعروضه يجب ان يعقل ليعقل عروض العارض له سواء كان منشاء عروضه هو وجود المعروض في العقل كما ذهب في العوارض الذهنية كالكلية اولا كما في ساير الامور الاعتبارية حتى الاضافات فان الابوة انما يعرض لذات الاب في العقل وان كان اتصافها بها في الخارج فحصلت رعاية وجه التسمية في الجميع ولا حاجة لذلك الى التخصيص بما يكون منشاء عروضه هو الوجود في العقل واما قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فلاخراج المحمولات الذاتية فانها ليست باجزاء حقيقية بل هي من الاجزاء التحليلية فهي بعد التحليل في الحقيقة عوارض عقلية منشأ انتزاعها نفس الذات بخلاف غيرها من العوارض العقلية فان منشأ انتزاعها امر خارج عن نفس الذات لكن يصدق ان لها ما يحاذي بها في الخارج وهو الهوية البسيطة الخارجية كالسواد مثلا فان هويته في الخارج بحذاء اللونية التي هي جنس لها باعتبار وبحذاء القابضية التي هي فصلها باعتبار اخر فظهر صحة التعريف الموروث من

القدماء

القدماء ودخل جميع العوارض الاعتبارية العقلية فيه ولا يرد من عد الامور المعدودة منها ما اوردوا عليه ولا حاجة في دفعه الى تكلف اصلا اذا عرفت ذلك فمعنى قول المصنف والشيئية من المعقولات الثانية انها من العوارض التي تعقل ثانية بان يكون عروضها للمعروضات حين كونها معروضة فيكون هي في الدرجة الثانية من التعقل وليست اي الشيئية متاصلة في الخارج اي موجودة فيه بان يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان ظرفا لنفسها ولعل لافادة هذا المعنى لم يكتف بان يقول وليست في الخارج او ليست متاصلة فتفطن ويمكن ان يكون هذه الجمل معطوفة على معنى قوله من المعقولات الثانية اي من العوارض التي تعقل ثانية ولا يكون متاصلة في الخارج اي لا يكون بحذائها شيء اصيل في الخارج فيكون هذه الجملة بمعنى قولهم لا يحاذي بها امر في الخارج فيكون اشارة الى تعريف المعقولات الثانية لكونه اول ما اطلق هذه اللفظة ولذلك اكتفى في ساير المواضع بان يقول من المعقولات الثانية واذا لم يكن الشيئية متاصلة في الوجود فلا يخصص مطلقا اي لا بشرط خصوصيات الماهيات ثابت اي في الخارج والا لزم ثبوت الشيئية فيه بل هي تعرض لخصوصيات الماهيات اي في العقل كما هو شان المعقولات الثانية على ما عرفت واما بيان كون الشيئية من المعقولات الثانية فهو انه لو كانت الشيئية المطلقة متاصلة في الوجود لحوذي بها في الخارج امر في الاشياء المخصوصة يكون بازائها وليس كذلك فان الموجودات الخارجية اشياء مخصوصة مثل الانسان و

الفرس والسواد والبياض وامثال ذلك وليس في شيء منها امر موجود في الخارج هو بازاء الشيئية المطلقة بل الشيئية المطلقة انما ينتزعها العقل من الشيء الخاص المخصوص اذا حصل في الذهن بان تجرده العقل من جميع الخصوصيات فتبقى شيئية مطلقة واما ما قيل في بيانه من انه لو كان الشيء المطلق فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصيات فيكون له شيئية وهكذا فيلزم التسلسل فقد اعترض عليه بانا لا نسلم المخالفة بخصوصية غير ذات المشترك فان كل عام يشارك الخاص في مفهومه ويمتاز عن الخاص بنفس مفهومه المجرد عن الخصوصيات فمطلق الشيء على تقدير وجوده يمتاز عن الاشياء المخصوصة بنفس مفهومه لا بامر زائد عليه حتى يلزم ان يكون للمطلق الشيء شيئية اخرى وايضا لو صح هذا الدليل لم يوجد عام اصلا اذ يقال لو وجد الحيوان مثلا لشارك الحيوانات الخاصة في الحيوانية وخالفها بخصوصية فللحيوان حيوان ويتسلسل واما ما توهم الشارح القوشجي من انه ان اريد ان مفهوم الشيء الكلي ليس بموجود في الخارج فلا وجه للتفريع والتخصيص بمفهوم الشيء فان طبايع الكليات ليست بموجودة في الخارج سواء كانت معقولات اولا او ثواني فجوابه ان طبايع الكليات التي هي المعقولات الاول موجودة في الخارج عند المحققين وهو مختار المصنف كما سياتي واما تخصيص الشيئية بهذا الحكم من بين ساير المعقولات الثانية مع كون جميعها مشتركة فيه فهو لكونها مساوقة للوجود مبحوثا عنها ههنا وهو ليس بصدد عد جميع ما هو من المعقولات الثانية بل يشير في كل ما يبحث عنه الى كونها منها او لعله كما قيل

لدفع

المسئلة السادس عشر في تمايز الاعدام لا شبهة في كون الموجودات متمايزة بحسب الخارج واما الوجودات فمن قال بكونها افرادا حقيقية للوجود المطلق فلا يشك في تمايزها ايضا اما في الخارج عند من يقول بتحققها فيه واما في ذواتها عند من لا يقول بتحققها فيه ومن لا يقول بكونها افرادا حقيقية بل انتزاعية واعتبارية محضة فلا يقول تمايزها في حد ذواتها لا في الخارج ولا في نفس الامر بل باعتبار اضافتها الى الماهيات كما عرفت واما المعدومات التي من جملتها العدميات ففي تمايزها وعدم تمايزها خلاف فالحكماء وكثير من محققي المتكلمين قالوا بتمايزها واختاره المصنف فقال **وقد تتمايز الاعدام** وهو يستلزم تمايز المعدومات ايضا لا محالة من وجهين واستدلوا عليه بوجوه احدها ان عدم المعلول يستند الى عدم العلة دون غيره ولا يعزى اليه ولولا التميز لما صح ذلك وثانيها ان عدم الشرط ينافي وجود المشروط وعدم غير الشرط لا ينافيه فالعدم المنافي متميز عن العدم الغير المنافي وثالثها ان عدم الضد كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد الاخر كالبياض فيه وعدم غير الضد لا يصححه فعدم الضد متميز عن عدم غير الضد والى هذه الوجوه الثلثة اشار المصنف بقوله **ولهذا اذ استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير** اي لا غير عدم المعلول ولا الى غير عدم العلة **ونافى عدم الشرط وجود المشروط وصحح عدم الضد وجود الضد بخلاف باقي الاعدام** اي بخلاف عدم غير الشرط فانه لا ينافي وجود المشروط وبخلاف عدم غير الضد فانه لا يصحح وجود الضد الاخر

فلولا امتياز تلك الاعدام الثلثة لما اختلف مقتضياتها واستدل النفاة بان المعدومات والعدمات نفي صرف لا اشارة اليها اصلا وكل ما هو متميز فله وجود لا محالة لان التميز صفة ثبوتية يستدعي ثبوت موضوعها بالضرورة والجواب عنه ان اريد ان ليس التمايز بين المعدومات امرا متحققا في الخارج او ليست المعدومات او العدمات هويات عينية متمايزة فلا نزاع فيه لكن التميز لا يستدعي ذلك وان اريد ان ليس لمفهوم العدم افراد متمايزة عند العقل يختص كل منها باحكام مخصوصة صادقة في نفس الامر والا لكان لها ثبوت عند العقل فبطلانه ممنوع قال صاحب المواقف والحق ان هذا الخلاف فرع الوجود الذهني اذ لا تمايز للمعدومات الا في العقل فان كان ذلك التمايز لكونها موجودة في الذهن اختص التمايز بالموجود ولم يتصور معدوم مطلقا اي معدوم ليس له شائبة الوجود وان لم يكن ذلك التمايز لكونها موجودة فيه ففي المعدومات الصرفة تمايز وامكن ان يتصور ما هو معدوم مطلقا واعترض عليه شارح المقاصد بان الامر بالعكس لان الفلاسفة المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام وجمهور المتكلمين النافين له القائلون بعدم تمايزها ثم قال فالاولى ان يقال في بيان التفرع انه لما كان التميز عندهم وصفا ثبوتيا يستدعي ثبوت الموصوف به فمن اثبت الوجود الذهني حكم بتمايز الاعدام عند تصورها لما لها من الثبوت الذهني وان كانت هي اعداما في انفسها ومن نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلا انتهى وقد يقال لعل غرض المواقف انه كان ينبغي ان يقع التفرع هكذا الا ان ما وقع هو العكس وفي كلام شرح المقاصد ايماء الى ذلك بل وفي كلام المواقف ايضا فتدبر

ثم لما كان الحكم بتمايز الاعدام في التصور مظنة الاعتراض بان يقال ان التمايز يكون للموجودات الذهنية على ما هو راى المحققين من الحكماء والمتكلمين لا للمعدومات حاول المصنف التنبيه على الجواب بذكر بعض احكام تدل على العدم بالذات لا ينافي الوجود باعتبار منها ان **العدم قد يعرض لنفسه** بان يتصور العدم وذلك التصور وجود له في الذهن ثم يعرض ان يزول ذلك التصور بل المتصور عن الذهن فذلك الزوال هو عدم عارض لهذا المتصور الذي هو في نفسه عدم ومعدوم وان كان من جهة كونه متصورا موجودا فالعدم في هذا الغرض قد عرض لنفسه فان قيل معنى عروض العدم للعدم ان يكون مهيته العدم متحققة ويكون عدم ورفع قائما بها فالمفروض هو زوال مهية العدم عن الذهن لا كونها متحققة في الذهن وعروض عدم ورفع لها ولو سلم ان هناك عروضا فالعارض ليس نفس العدم بل جزئي من جزئياته وذلك ظاهر اجاب المحقق الشريف عن الاول بانه لا فرق بين مفهوم العدم وساير المفهومات في ان كونها متصفة بالعدم انما هو بزوال ماهيات لا بانها يكون متحققة وعدمها قائما بها قيام الاعراض بمحالها فليس المراد بعروض العدم لشيء عدما كان او غيره الا اتصافه به وصدقه عليه اشتقاقا وعن الثاني بان الجزئي العارض لمفهوم العدم المطلق متضمن له فيلزم عروضه ايضا في ضمن ذلك الجزئي لنفسه والا لم يكن العارض بتمامه عارضا اللهم الا ان يقال مفهوم العدم عرض لجزئياته لا ذاتي لها انتهى والتحقيق ان اتصاف امر بما هو جزئي لمفهوم نقيض اتصاف ذلك الامر بذلك المفهوم سواء كان ذاتيا له او عرضيا اذا كان اتصاف ذلك

الجزئي بالمفهوم كليا قال الشيخ في منطق الشفا اي شئ وجدت فيه
طبيعة عرض من الاعراض توجد فيه طبايع الامور التي توصف بها
ذلك العرض وضعا كليا لا يقال فيلزم ان يكون جميع المهيات متصفة بنقايض
ما هو متصف بها مثلا يلزم كون الجسم المتحرك لا متحركا ضرورة اتصافه
بالشكل مثلا الذي هو فرد للاحركة لانا نقول نقيض الحركة هو سلب الحركة
و رفعها وظاهر ان الشكل ليس فردا له بل هو موصوف به فهو فرد للاحركة
بمعنى ما ليس بحركة لا بمعنى سلب الحركة ومنها ان العدم العارض لنفسه اعني
زوال العدم عن الذهن نوع من العدم المطلق من حيث كونه رفعا **الفصل في**
النوعية والتقابل عليه اي على هذا العدم العارض لنفسه **باعتبارين** مكثرين لذات موضوع النوعية والتقابل بيان ذلك ان النوعية
والتقابل وصفان متقابلان لان مقتضى النوعية هو الاجتماع ومقتضى
التقابل عدم الاجتماع والمتقابلان اذا اتصف بهما امر واحد باعتبارين
يجب كون الاعتبارين يجب كون الاعتبارين تقييديين ليتكثر بهما ذات
الموصوف فيصح اتصافه بالمتقابلين ولا يكفي كونهما تعليليين لان التعليل
غير مكثر لذات المعلل فاجتماع النوعية والتقابل فيما نحن فيه يجب ان يكون
باعتبارين يتكثر بهما ذات الموضوع ليصح اجتماعهما فيه وهو كذلك لان
للعدم المضاف اليه اعني العدم الذي اضيف اليه الزوال اعتبارين احدهما
كونه عدما وثانيهما كونه موجودا في الذهن وظاهر كونهما متغايرين بالذات
لا محالة فللعدم المضاف اعني زوال العدم ايضا اعتباران بحسب الاعتبارين

اللذين

اللذين للمضاف اليه احدهما كونه مضافا الى العدم من حيث هو عدم و
بهذا الاعتبار يعرضه النوعية وثانيهما كونه مضافا الى العدم من حيث كونه
موجودا في الذهن وبهذا الاعتبار يعرضه التقابل فان التقابل انما يعرضه
لكونه زوالا ورفعا للعدم المضاف اليه عن الذهن به فكما ان حيثية كونه
عدما مغايرة بالذات لحيثية كونه موجودا في الذهن كذلك ما اضيف اليه
من الحيثية الاولى من حيث هو كذلك مغاير بالذات لما اضيف اليه من الحيثية
الثانية من حيث هو كذلك ثم ان المصنف لما ذكر ان عدم المعلول يستند الى
عدم العلة استشعر ان يقال ان العدمين مثلا متلازمين مان فليس استناد احدهما
الى الاخر اولى من العكس فاشار الى دفعه بقوله **وعدم المعلول ليس علة**
لعدم العلة يعني ان التلازم بين العدمين لا يمنع من اولوية
احد الاستنادين فان العقل يحكم ببديهته بصحة قولنا ارتفعت حركة اليد
فارتفعت حركة المفتاح دون قولنا ارتفعت حركة المفتاح فارتفعت حركة
اليد فظهر انه لا يصح استناد عدم العلة الى عدم المعلول وكون عدم المعلول
علة لعدم العلة بخلاف العكس وقوله **في الخارج** ظرف للعلية **وان جاز**
كون عدم المعلول علة لعدم العلة **في الذهن** بان يكون حصول ارتفاع حركة المفتاح
في الذهن علة لحصول ارتفاع حركة اليد فيه فيستدل بالاول على الثاني كما
انه جاز العكس اعني ان يكون عدم العلة علة لعدم المعلول في الذهن فيستدل
بالثاني على الاول **علامته** اي هذا الاستدلال اللازم للكون المذكور
برهان اني وهو الاستدلال من المعلول على العلة **وبالعكس** اي

عكس هذا الاستدلال وهو الذي ذكرنا برهان **لمي** وهو الاستدلال
من العلة على المعلول بيان ذلك ان الحد الاوسط في القياس يجب ان يكون
علة لثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فان كان مع ذلك علة له في الخارج
ايضا سمي ذلك القياس برهانا لميا وان لم يكن علة له في الخارج بان لا يكون
له علة لكون ثبوته له لذاته لا لسبب لكنه لا يكون بين الوجود له بل يكون معلولا
له سمي برهانا انيا ولا بد في تسميته بالبرهان الذي يعتبر فيه افادته لليقين
تصريحهم بكون اليقين غير حاصل الا من العلة فان معنى ذلك ان العلم اليقيني
لكل ماله سبب وعلة لا يحصل الا من سببه وعلته لا مطلقا صرح بذلك الشيخ
في برهان الشفا **المسئلة السابعة عشر** في تعاكس الاعم
والاخص ايجابا وسلبا في العموم والخصوص واليه اشار بقوله **والاشياء التي تلتبسه في العموم والخصوص وجودا** اي ايجابا
تتعاكس فيهما عدما اي سلبا والحاصل ان كل شيئين بينهما عموم وخصوص
مطلق يكون بين نقيضهما ايضا عموم وخصوص مطلق لكن على عكس العينين
اي نقيض الاخص مطلقا اعم من نقيض الاعم مطلقا وحمل الشارح القوشجي
العموم والخصوص على ما هما بحسب التحقيق دون الصدق كالحيوة والنطق
فان الاعم وجودا منهما كالحيوة اخص عدما والاخص وجودا كالنطق اعم عدما
لانه كلما عدم الاعم وجودا عدم الاخص وجودا وقد يعدم الاخص وجودا ولا
يعدم الاعم وجودا وذلك لان الحمل على ما هو بحسب الصدق يحتاج الى تكلف
تاويل الوجود والعدم الى الوجود لغيره والعدم عن غيره اي الاثبات او السلب

ويصير

ويصير المسئلة من المسائل المشهورة في علم المنطق ورده محقق الدواني
بان اطلاق الوجود والعدم على الايجاب والسلب غير عزيز وحمله على مسئلة
مشهورة في المنطق اولى من حمله على غيرها مما لا جدوى فيه يعتد بها ولا يتعارف
المبحث عنه على ان المصنف ذكر كثيرا من المسائل المشهورة المنطقية في هذا الكتاب
واقول وايضا حمل الوجود والعدم على الايجاب والسلب ليس مما يبعد من حمل العموم و
الخصوص المتبادر منهما ما هو بحسب الصدق على ما هو بحسب التحقق **المسئلة**
الثامنة عشر في عدم الواسطة بين الحاجة والغنى في كل من الوجود والعدم
واشار بقوله **وقسمة كل منهما** اي الوجود والعدم **الى الاحتياج والغنى**
حقيقية اي منفصلة حقيقية دائرة بين النفي والاثبات لا يتصور فيها اجتماع
القسمين ولا ارتفاعهما فان كل واحد من الوجود والعدم اما ان يكون بالغير وهو المحتاج اولا وهو
الغني واستحالة الجمع بينهما والخلو عنهما ضروري **المسئلة التاسعة**
عشر في تحصيل المواد الثلثة اعني الوجوب والامكان والامتناع وبيان مفهوماتها
والاشارة الى بداهتها وبيان اعتبارها بحسب الذات وبحسب الغير وما يتعلق
بذلك وهذه الثلثة هي التي يبحث عنها المنطقيون ويجعلونها مواد القضايا
باعتبار وجهاتها باعتبار فالوجوب هو ضرورة ثبوت المحمول سواء كان وجودا او غيره
للموضوع والامتناع هو استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع والامكان هو لا ضرورة
ولا استحالة ثبوت المحمول كذلك للموضوع وهذه بعينها هي التي يبحث عنها
في الامور العامة لكن باعتبارها في قضايا محمولاتها الوجود او العدم لا غير وزعم
صاحب المواقف ان المبحوث عنها ههنا غير المبحوث عنها في المنطق فقال واعلم

ان هذه غير الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا وموادها
والا لكانت لوازم المهيات واجبة لذواتها واعترض عليه شارح المقاصد بانه
ان اراد كونها واجبة لذوات الالزم فالملازمة ممنوعة او لذوات المهيات
فبطلان التالي ممنوع فان معناه انها واجبة الثبوت للمهيات نظرا الى ذواتها
من غير احتياج الى امر اخر ثم قال وكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود
فيه محمولا او رابطة كقولنا الانسان كاتب ويمنع ان يكون معناه انه يوجد كاتبا
او يوجد له الكتابة بل معناه ان ما صدق هذا يصدق عليه ذلك او يحمل والمحقق
على انه لا فرق بين قولنا يوجد له ذلك ويثبت ويصدق عليه ويحمل ونحو ذلك
الا بحسب العبارة انتهى ووجه شارح المواقف كلام صاحبه بان اراد ان المبحوث
في هذا الفن اخص من جهات القضايا لا عينها والا لكانت لوازم المهيات
من قبيل الواجب الذي نحن نبحث عنه وليست كذلك وهذا بعينه ما صرح به صاحب
المواقف بقوله فاذا قلنا الزوجية واجبة للاربعة فنعني به وجوب الحمل وامتناع
الانفكاك وهو غير الواجب الذاتي يعني ان المتبادر من الوجوب الذاتي هو
وجوب الوجود لذاته لا وجوب الحمل لذاته وعلى هذا التوجيه لا يرد ان الزوجية
مثلا واجبة الوجود لكن واجبة الوجود للاربعة لا واجبة الوجود في نفسها
ولا حاجة الى القول بانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
ومع ذلك لا يخفى فساده ولذلك قال في حاشية الشرح القديم لا وجه لما قيل
من انها لو كانت هي المذكورة في الجهات والمواد لكانت لوازم المهيات واجبة
لذواتها وذلك لان الاربعة واجبة الزوجية لا واجبة الوجود فاختلاف المعنى
ببب

بسبب اختلاف المحمول لا بسبب اختلاف المفهوم الواجب الذي هو المادة
والجهة يعني ان كون المتبادر في هذا الفن هو وجوب الوجود لذاته انما هو
لاعتبارهم هذا المعنى بعينه في محمول خاص هو الوجود لا لاجل التفاوت في
المعنى وفي هذا الكلام اشارة الى ان مراد صاحب المواقف من قوله لكانت
لوازم المهيات واجبة لذواتها هو لكانت المهيات واجبة وجوب اللوازم
لها فليتدبر وللاشارة الى ما ذكرنا من الاتحاد قال المصنف قدس سره **واذا**
حمل الوجود كقولنا الانسان موجود وهذا الوجود المحمول يقال له وجود
الشيء في نفسه ويسمى ذلك التصديق بسيطا ويسال عنه بهل البسيطة او
جعل رابطة كقولنا الانسان كاتب فان معناه الانسان يوجد كاتبا كما مر
غيره مرة وهذا الوجود يقال له وجود الشيء لغيره والوجود الرابطي ويسمى
ذلك التصديق مركبا ويسال عنه بهل المركبة فان قيل فعند حمل الوجود ايضا
لا بد من اعتبار الوجود الرابطي فيلزم ان يكون للوجود وجود اخر قلنا انما
يلزم ان يكون له وجود بغيره والاستحالة فيه والمحال هو ان يكون له وجود في نفسه
وهو غير لازم لان ثبوت شيء لشيء لا يستلزم ثبوت الثابت في نفسه وعلى التقديرين
اعني تقديري حمل الوجود وجعله رابطة يكون بين المحمول والموضوع نسبة لا تخلو عن
كيفية بحسب نفس الامر تسمى مادة عن كيفية في التعقل تسمى جهة والى هذا
اشار بقوله **تثبت مواد ثلث في انفسها** اي تثبت في انفس تلك
المواد اي في نفس الامر والمادة هي كيفية نسبة المحمول الى الموضوع اذا اعتبرت
من حيث نفسها لا من حيث حصلت في التعقل او التلفظ فالمواد الثلث

كيفيات ثلث ثابتة في نفس الامر مسماة بالمواد باعتبارها كذلك **وجهات**
في التعقل اي وتثبت جهات ثلث في التعقل هي الصور العقلية التي
تجعل دالة على تلك الكيفيات الثلث سواء كانت موافقة لتلك الكيفيات او
تكون الجهة مطابقة للمادة وما قيل ما حاصله وتثبت كيفيات تسمى بالمواد
اذا اعتبرت في نفس الامر وتسمى بالجهات اذا اعتبرت في التعقل فبعيد عن
التوجيه ومع ذلك يلزم منه كون الجهة مطابقة للمادة دائما ويحتاج الى ان يتكلف
ويجاب بان الشيء قد يتعقل بصورة مطابقة وقد يتعقل بصورة غير مطابقة
وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية نفسها حالة الجهة يكون المادة متعقلة
بصورة غير مطابقة وقد يجاب على هذا ايضا بان كون الكيفية النفس الامرية اذا
عقلت جهة لما يقتضي كون الجهة منحصرة فيها ولا ينافي كون كل كيفية معقولة
للنسبة وان لم تكن مطابقة للواقع جهة الا انه لم يتعرض لذلك ولم يعقل
الجهة كما لم يتعرض للجهة الملفوظة ايضا اعتمادا على ما علم في فن اخر وليس المقصود
هنا بيان تفصيل احوال المواد والجهات بل بيان ان الكيفيات الثلث الثابتة في
نفس الامر مواد في انفسها وجهات في التعقل فان هذا القدر كاف هاهنا هذا قال
المصنف في شرح الاشارات واعلم ان المادة غير الجهة والفرق بينهما ان المادة هي تلك
النسبة في نفس الامر والجهة هي ما يفهم ويتصور منها عند النظر في تلك القضية من
نسبة محمولها الى موضوعها سواء تلفظ بها او لم يتلفظ وسواء طابقت المادة او لم
يطابق وذلك لانا اذا وجدنا قضية هي مثلا كل ج لا يمتنع ان يكون ب فانا نفهم
ونتصور منه ان نسبة ب الى ج هي النسبة المسماة بالامكان العام المتناول
للوجوب

للوجوب والامكان الحقيقي وليست تلك النسبة في نفس الامر شيئا
متناولا للوجوب والامكان بل هي احدهما بالضرورة فاذن ظهر الفرق بين
تلك النسبة في نفس الامر التي هي المادة وبين ما يفهم ويتصور منها بحسب
ما يعطيه العبارة من القضية الذي هو الجهة **دالة** تلك المواد والجهات
على وثاقة الرابطة وضعفها اي الوجوب والامتناع والامكان فان
الامكان يدل على ضعف النسبة والوجوب والامتناع يدلان على وثاقتها لكن
الوجوب على وثاقة النسبة المعروضة له والامتناع على وثاقة ما يقابل النسبة المعروضة له
وكذا العدم اي وكذا اذا حمل العدم او جعل رابطة تثبت مواد وجهات
ولا يخفى انه اذا جعلت الوجود رابطة يكون القضية موجبة واذا جعل العدم
رابطة يكون القضية سالبة سواء كان المحمول وجودا او عدما او مفهوما اخر غيرها
فاذا حمل احدهما يحتمل الامران فان حمل الوجود او العدم لا يغني عن اعتبار الرابطة
اذ لا ينبغي ان يشك احد في ان اي مفهوم نسبت الى غيره بالايجاب او السلب
فلا بد بينهما من رابطة والتفرقة بين مفهوم ومفهوم في ذلك بديهي البطلان
قال شارح المقاصد المحققون على ان في كل قضية الوجود او اللاوجود رابطة
والوجوب او الامتناع او الامكان جهة سواء صرح بها او لم يصرح وسواء كان
المحمول احد هذه الامور او غيرها حتى ان قولنا الباري تعالى واجب وموجود
في معنى يوجد واجبا ويوجد موجودا وقولنا اجتماع النقيضين ممتنع و
معدوم في معنى يوجد ممتنعا ومعدوما او لا يوجد ممكنا وموجودا وقولنا الا
نسان ممكن وموجود في معنى يوجد ممكنا وموجودا فاذا كان المحمول احد

هذه الامور بتعدد الاعتبارات اي يعتبر وجود هو المحمول واخر هو الرابطة ووجوب او امتناع او امكان هو المحمول واخر هو الجهة انتهى وعندهم تردد او اختلاف في ان المعتبر في المادة هو الرابطة الايجابي فقط بان يكون المادة هي كيفية النسبة الايجابية دون السلبية فيكون مادة نسبة الحيوان الى الانسان هو الوجوب سواء قلنا الانسان حيوان او ليس بحيوان او اعم من الايجابي او السلبي حتى يكون المادة في قولنا الانسان حيوان هو الوجوب وفي قولنا الانسان ليس بحيوان هو الامتناع والاظهر هو الاول وهو المطابق لكلام الشيخ حيث قال في الشفا واعلم ان حال المحمول في نفسه عند الموضوع لا التي بحسب بياننا وتصريحنا به بالفعل انه كيف هو ولا التي يكون في كل نسبة الى الموضوع بل الحال التي للمحمول عند الموضوع بالنسبة الايجابية من دوام صدق او كذب او لا دوامهما يسمى مادة فاما ان يكون الحال هو ان المحمول يدوم ويجب صدق ايجابه فتسمى مادة الوجوب كحال الحيوان عند الانسان او يدوم ويجب كذب ايجابه احدهما وتسمى مادة الامكان وهذه الحال لا يختلف بالايجاب والسلب فان القضية السالبة توجد لمحمولها هذه الحال بعينها فان محمولها يكون مستحقا عند الايجاب احد الامور المذكورة وان لم يكن اوجب وقال في الاشارات لا يخلو المحمول في القضية او ما يشبهها سواء كانت موجبة او سالبة من ان يكون نسبة الى الموضوع نسبة ضروري الوجود في نفس الامر مثل الحيوان في قولنا الانسان حيوان او الانسان ليس بحيوان او نسبة ما ليس بضروري لا وجوده ولا عدمه مثل الكاتب في قولنا الانسان كاتب او ليس بكاتب او نسبة ضروري العدم

العدم مثل الحجر في قولنا الانسان حجر والانسان ليس بحجر فجميع مواد القضايا هي هذه مادة واجبة ومادة ممكنة ومادة ممتنعة انتهى وقد يتوهم كون كلام المصنف مخالفا لذلك وليس كذلك فان معناه على ما قيل ان المواد الثلث ثابتة في القضايا الموجبة والسالبة وذلك لا يقتضي كونها في الموجبة كيفية النسبة الايجابية وفي السالبة كيفية النسبة السلبية بل يصدق ذلك اذا كان المواد مطلقا كيفية للنسبة الايجابية كما ذكره الشيخ فان قوله وكذا العدم ليس غير ثبوت المواد على هذا التقدير وهو اعم من ان يكون هي بعينها المواد الثابتة على التقدير الاول او غيرها على انه في كل من التقديرين يحتمل حمل الوجود والعدم الايجاب والسلب كما ذكرنا **والبحث في تعريفها كالوجود** اي تصورات هذه المعاني الثلثة ضرورية الا انها قد تعرف تعريفات لفظية كالوجود فيقال الوجوب ضرورة الوجود او اقتضائه او استحالة العدم والامتناع ضرورة العدم او اقتضائه او استحالة الوجود والامكان جواز الوجود والعدم او عدم ضرورتهما او عدم اقتضاء شيء منهما ولكون تصوراتها ضرورية وتعريفاتها لفظية لا يتحاشى عن ان يوخذ كل منها في تعريف الاخر فيعرف الوجوب بامتناع الانفكاك ثم الامتناع بعدم الامكان ثم الامكان بعدم الوجوب وكذا يعرف كل من الثلثة بسلب الاخرين فيقال الوجوب سلب الامكان والامتناع وكذا في الامكان والامتناع وكذا يقال الواجب ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع وجوده ولا عدمه او ما لا يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولو كان القصد الى افادة تصور هذه المعاني

لكان دورا ظاهرا **او تؤخذ ذاتية فيكون القسمة حقيقية** اي كل واحد من الوجوب والامتناع والامكان قد يوخذ بحسب الذات اي نظرا الى الذات ما يوصف به فيكون قسمة المفهوم بحسب هذه الامور الى الواجب والممتنع والممكن قسمة حقيقية لا يمكن اجتماع اقسامها لا في الصدق ولا في الكذب بل يكون الصادق منها على المفهوم واحدا ابدا وذلك لان كل مفهوم اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود او لا يجب والثاني اما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود او لا يمتنع فالاول هو الواجب لذاته والثاني هو الممتنع بذاته والثالث هو الممكن بذاته وهذه اقسام ثلثة لا يخرج منها مفهوم من المفهومات ويمتنع صدق اثنين منها على واحد من المفهومات وهذه القسمة جارية في المفهوم بالقياس الى اي محمول كان فان كل مفهوم اما واجب الحيوانية مثلا او ممتنعها او ممكنها الا ان التي يبحث عنها ههنا هي التي مذكورة في جهات القضايا وموادها فان قيل هذه القسمة غير حاصرة لاحتمال ان يكون المفهوم بحيث اذا التفت اليه من غير التفات الى غيره يجب له الوجود والعدم او يمتنع له الوجود والعدم لا يقال هذه القسمة دايرة بين النفي والاثبات فكيف لا يكون حاصرة لانا نقول ان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يجب له الوجود اعم من ان يجب له مع ذلك العدم ايضا او لا فهذا القسم مندرج فيه قسمان الواجب وما يجب له الطرفان معا فلا يصح قوله فالاول هو الواجب بذاته وان اريد انه يجب له الوجود فقط فان اريد بقوله فاما ان يكون بحيث يمتنع له الوجود اعم من ان يمتنع له مع ذلك العدم ايضا او لا فقد اندرج في هذا القسم الامران الممتنع

الممتنع وما يمتنع له الطرفان فلا يصح قوله والثاني هو الممتنع بذاته وان اريد به انه يمتنع له الوجود فقط فيدخل الممتنع الطرفين وضروري الطرفين في القسم الثالث فلا يصح قوله والثالث وهو الممكن بذاته وبالجملة المفهوم اما ان لا يقتضي لذاته شيئا من طرفي الوجود والعدم او نقيضهما معا او يقتضي اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم معا او يقتضي الوجود دون العدم او يقتضي العدم دون الوجود ولما كان اقتضاء اللاوجود واللاعدم بعينه اقتضاء الوجود والعدم فالاقسام اربعة بلا مرية قلنا هذه قسمة بالقياس الى الوجود الخارجي وما يجب له الوجود والعدم يمتنع وجوده في الخارج لذاته لامتناع اجتماع النقيضين فيه لذاته فهذا القسم داخل في الممتنع اذ لا نعني بالممتنع سوى ذلك والحاصل ان هذا القسم وان كان محتملا بادي الراي لكن العقل يجزم بامتناع وجوده عند ملاحظة مفهومه من غير نظر الى امر خارج فمثل هذا الاحتمال لا يقدح في كون الحصر عقليا ولو فرض احتياجه الى تنبيه او استدلال فلا يقدح في كونه مقطوعا به وبذلك يتم المقصود فان قيل كون الواجب ما يجب له الوجود او ما يقتضي وجوده على ما خرج من القسمة ينافي كون الوجود عين ذاته تعالى على ما هو مذهب الحكماء وغيرهم من المحققين لاستحالة كون الشيء مقتضيا لنفسه او حاصلا لنفسه سواء كان بالوجوب او لا قلنا المراد ما يجب له ثبوت الوجود بالحمل الاشتقاقي او ما يقتضي الوجود كذلك فالواجب ما يجب له هذا المحمول المشتق ومفهوم هذا المشتق بحسب العرف ما ثبت له مبدأ الاشتقاق اعم من ان يكون بقيامه به او بكونه نفس المبدأ اذا كان

قائما بذاته فالوجود اذا كان قائما بذاته يصدق عليه ان الوجود ثابت له عرفا بمعنى
كونه غير فاقد للوجود وثبوت الشيء بهذا المعنى لنفسه ضروري وسياتي تحقيق
مذهب الحكماء انشاء الله تعالى وقد يجاب ايضا بان المراد من اقتضاء ذاته الوجود
كونه موجودا لا باقتضاء الغير على نحو ما قالوا الجوهر قائم بذاته واراد وا به سلب
قيامه بالغير وبان الامر ههنا مبني على ما يبدو في بادي الراي من ان الموجود
اما ان يقتضي بذاته الوجود كاقتضاء المهية لوازمها ولا ثم اذا انتهت النوبة
الى الفحص البالغ يظهر ان حقيقة التقسيم ان الوجود اما عين الوجود او لا
وانه ما ليس عين الوجود لا يمكن اقتضائه اياه **لا يمكن انقلابها**
بدل عن قوله يكون القسمة حقيقية يعني اذا اخذ هذه الثلثة ذاتية لا يمكن انقلاب
واحد منها الى الاخر منها بان يصير الواجب لذاته ممكنا لذاته او بالعكس او ممتنعا لذاته او
بالعكس او يصير الممكن لذاته ممتنعا لذاته او بالعكس وذلك لامتناع ان يزول ما يجب
للذات او يصير الذات غير الذات بالضرورة **وقد يؤخذ الاولان** اي الوجوب
والامتناع **باعتبار الغير** بان يكون كل واحد منها مستفادا من الغير ولا
يكون ثابتا بحسب الذات مع قطع النظر عن الغير **فح يكون القسمة بينهما
مانعة الجمع** اي في المفهومات مطلقا لاستلزامه اجتماعهما في مفهوم واحد
اجتماع الوجود والعدم فيه دون الخلو لان المفهوم الواحد يجوز خلوه عن الوجوب
بالغير والامتناع بالغير اذا كان واجبا بالذات او ممتنعا بالذات **يمكن
انقلابها** بدل عن قوله القسمة بينهما مانعة الجمع وذلك لان الواجب
بالغير قد يعدم علته فيصير ممتنعا بالغير الذي هو عدم علته والممتنع بالغير قد

يوجد علته فيكون واجبا بالغير **ومانعة الخلو بين الثلثة** عطف على مانعة
الجمع اي اذا اخذ الاولان باعتبار الغير يكون القسمة بينها وهي الثالث الذي
هو الامكان الذاتي مانعة الخلو لكن **في الممكنات** التي هي اخص من المفهومات
ان الامكان لازم للممكن مع امتناع خلوه عن احد الباقيين لانه لا يخلو الحال عن وجود
علته او عدمها وليس بين الثلثة منع الجمع لاجتماع الامكان الذاتي مع كل واحد
من الغيريين فان قيل هذه القسمة المثلثة قسم للشيء الى نفسه وقسيمه اجيب بحمل القسمة
على الترديد كما هو الظاهر من وصفها بمنع الخلو مع قوله في الممكنات اذ لو كان المراد
التقسيم لقال في الممكن لان القسمة التقسيم للمفهوم لا للافراد والشايع هو تقسيم الكلي
بين الجزئيات لا الكل بين الاجزاء لا يقال فيكون ترديدا للشيء بين نفسه وغيره لانا
نقول هذا ترديد في المهيات المعروضة للامكان في الواقع لا الماخوذة بعنوان الامكان
وعلى هذا ايضا لا يجوز التقسيم لان الظاهر الشايع كون القسم اخص مطلقا من المقسم
في نفس الامر **ويشترك الوجوب والامتناع في اسم الضرورة وان اختلفا
في السلب والايجاب** فان احدهما ضرورة الايجاب والاخر ضرورة
السلب **وكل منهما يصدق على الاخر اذا تقابلا في المضاف اليه** يعني اذا
اذا كان ما اضيف اليه الوجوب والامتناع امرين متقابلين كالوجود والعدم
يصدق كل منهما على الاخر اي ما يشتق من احدهما على ما يشتق من الاخر فيقال واجب
الوجود ممتنع العدم وبالعكس وواجب العدم ممتنع الوجود وبالعكس واما حمل احدهما
على الاخر كان يقال وجوب الوجوب امتناع العدم فليس يصح الاصالة في الاستلزام
لان احدهما كيفية لنسبة الوجود والى المهية والاخر لنسبة العدم اليها وهما متباينتان

مثلا كيفيتاهما فان من قبل الكيفيتين هما الوجوب والامتناع المطلقان لا المقيدان
والمراد هو تصادق المقيدين لا المطلقين كوجوب الوجود وامتناع العدم
ماخوذين مع الاضافة الى ما اضيفا اليه ما لكونهما وصفين لذات واحدة متصادقان
فانا اذا قلنا اكرام اعدائه زيد اهانة اوليائه لم يقل هذا الحمل ليس بصحيح لان
الاكرام وصف الاعداء والاهانة وصف الاولياء وهما متغايران وايضا الوجوب
عبارة عن ضرورة نسبة المحمول الى الموضوع والامتناع عبارة عن ضرورة ما يقابل
تلك النسبة فاذا اضيف الامتناع الى ما يقابل ما اضيف اليه الوجوب كان الامتناع
عبارة عن ضرورة ما يقابل مقابل ما اضيف اليه الوجوب ومقابل مقابل النسبة
عين تلك النسبة فكان الامتناع عبارة عن ضرورة النسبة كان الوجوب عبارة عن
ضرورتها فكان الامتناع عين الوجوب قلنا ان اريد بالمقيدين المقيد بالوجود
والعدم وبالمطلقين ما لم يقيد بهما فظاهر ان المراد هو تصادق المقيدين وان
اريد بهما ما ذكر مع التقييد بذات واحدة فغاية ما فيه ان الموضوع في القضيتين
واحد ولا يلزم من مجرد اتحاد الموضوع اتحاد النسبة وعلى اي التقديرين فلا
يخرجان عن كونهما كيفيتين لنسبتين متغايرتين ليصير امتصادقين بخلاف
المطلقين كيف وتصادق المقيدين مستلزم لتصادق المطلقين واما ما ذكر
من المثال فلا يجدي فان الاكرام والاهانة وصفان لفعل واحد كالقيام
من جهتين وليسا بمتصادقين حقيقة على ان مثل ذلك فيما نحن فيه ليس بمتصور
واما ما استدل به فمندفع بان الامتناع ليس عبارة عن ضرورة ما يقابل
تلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك والا لم يكن الامتناع كيفية تلك النسبة بل

للنسبة المقابلة لتلك النسبة بل ضرورة مقابل تلك النسبة يصير منشا الكيفية
عارضة لتلك النسبة هي عبارة عن الامتناع ولا شك ان النسبتين متباينتان
وكذا كيفيتاهما **وقد يؤخذ الامكان بمعنى سلب الضرورة عن احد
الطرفين** اي الطرف المخالف وكان ما مضى بمعنى سلب الضرورة عن كلا
الطرفين المسمى بالامكان الخاص **فيعم** الامكان بهذا المعنى الثاني
هو المسمى بالامكان العامي لفهم العرف العام هذا المعنى من اطلاق اللفظ
الامكان بخلاف المعنى الاول فانه عرف خاص ولذا نسب اليه وقد يسمى العامي
عاما والخاصي خاصا ايضا لكونهما اعم واخص مطلقا والمراد بالعموم ههنا
ايضا عموم ما يشتق لما مر وللامكان معنى ثالث يسمى اخص وهو سلب الضرورة
الذاتية والوصفية والوقتية من الطرفين وهو ايضا ما اعتبره الخاص بناء على ان
اسم الامكان لما كان بمعنى سلب الضرورة فكل ما كان طرفاه خاليين عن جميع
هذه الضرورات كان اولى به واقرب الى الوسط قال الشيخ في الاشارات وقد
يقال ممكن ويفهم منه معنى ثالث فكانه اخص من الوجهين المذكورين وهو ان
يكون الحكم غير ضروري البتة ولا في وقت كالكسوف ولا في حال كالتغير للمتحرك بل
يكون كالكتابة للانسان وقال المصنف في شرحه فهذا الامكان يقابل جميع الضرورات
الذاتية والوصفية والوقتية وهو احق بهذا الاسم من المذكورين قبله لان
الممكن بهذا المعنى اقرب الى حاق الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وقد يمثل
فيه بالكتابة للانسان لان الطبيعة الانسانية متساوية النسبة الى وجود الكتابة
له ولا وجودها ثم قال وانما قال فكانه اخص من الوجهين ولم يقل وهو اخص من الوجهين

ولم يقل وهو اخص من الوجهين لان الاخص والاعم هما اللذان يدلان على معنى واحد و يختلفان
بان احدهما اقل تناولا من الاخر اما اذا دل احدهما على بعض ما يدل عليه الاخر باشتراك اللفظ
فانه لا يقال انه اخص من الاخر **وقد يوخذ بالنسبة الى الاستقبال**
قال في الاشارات وقد يقال ممكن ويفهم منه معنى اخر وهو ان يكون الالتفات
في الاعتبار ليس لما يوصف به الشيء في حال من احوال الوجود من ايجاب او سلب
بل بحسب الالتفات الى حاله في الاستقبال فاذا كان المعنى غير ضروري الوجود
في اي وقت فرض له في المستقبل فهو ممكن وقال المصنف في شرحه وهذا معنى رابع
للامكان وهو الامكان الاستقبالي وانما اعتبره من اعتبره لكون ما ينسب الى
الماضي والحال من الامور الممكنة اما موجودا واما معدوما فيكون انما ساقها من حاق
الوسط الى احد الطرفين ضرورة ما والباقي على الامكان الصرف لا يكون الا ما ينسب
الى الاستقبال من الممكنات التي لا يعرف حالها ايكون موجودا اذا حال وقتها
ام لا يكون وينبغي ان يكون هذا الممكن ممكنا بالمعنى الاخص مع تقييده بالاستقبال
لان الاولين ربما يقعان على ما يتعين احد طرفيه لضرورة ما كالكسوف فلا يكون
ممكنا صرفا انتهى ويظهر ان الاستقبال ليس ظرفا للامكان بل ظرفا للوجود او العدم
وظرف الامكان هو الحال وان عدم تعين الوجود او العدم في الاستقبال وبقاء
الممكن في صرافة الامكان انما هو بحسب علمنا لا بحسب نفس الامر فلا ينافي
تعين احدهما في نفس الامر من حيث وجوب استناد الحوادث الى العلل السابقة
او ههنا سر لعلنا نشير اليه في موضع اليق به ان شاء الله تعالى ثم ان بعض من اعتبر الامكان
الاستقبالي اشترط في كون الوجود ممكنا في زمان الاستقبال العدم في الحال لان
الشيء اذا كان موجودا في الحال كان وجوده ضروريا بشرط المحمول فلا يكون ممكنا صرفا
ورد عليه بان ضرورة وجوده في الحال لئلا يكون ضروري الوجود لوجب اشتراط
وجوده في الحال ايضا لئلا يكون ضروري العدم فيوجب ان يكون في الحال موجودا
او معدوما معا والى هذا اشار المصنف بقوله **ولا يشترط العدم في الحال**
ولا اجتماع النقيضان قال في الاشارات ومن يشترط في هذا ان يكون
معدوما في الحال فانه يشترط ما لا ينبغي ذلك انه يجب اذا اجعله موجودا اخرجه
الى ضرورة الوجود ولا يعلم انه اذا لم يجعله موجودا بل فرضه معدوما فما يجب فقد
اخرجه الى ضرورة العدم فان لم يضر هذا لم يضر ذاك انتهى وقيل الظاهر ان من
اشترط ذلك اراد بالامكان الاستقبالي امكان حدوث الوجود وطريانه في الاستقبال
وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث لا امكان حدوث العدم ليلزم اشتراط الوجود
في الحال بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي في جانب العدم بمعنى امكان طريان العدم
وحدوثه لشرط الوجود في الحال من غير لزوم محال وفيه ان الغرض من اعتبار الامكان
الاستقبالي لما كان تحصيل الامكان الصرف الواقع في حاق الوسط فلا وجه
لهذه الارادة حتى يحتاج الى ذلك الاشتراط وظهر من هنا ايضا ما يقال من ان
الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا فالشيء
اما ممكن الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم
في الحال والثاني مشروط بالوجود وذلك لان المقصود من اعتبار الامكان
الاستقبالي خلو الممكن في طرفيه عن جميع الضرورات وكونه في حاق
الوسط غير مائل الى احدهما كما مر **المسئلة العشرون** في ان الوجوب والامتناع

والامكان امور اعتبارية غير متاصلة في الوجود واليه اشار بقوله **والثلثة**
اعتبارية لوجوه بعضها مشترك بين الثلثة وبعضها مختص بواحد واحد
اما المشترك فوجهان الاول ما اشار اليه بقوله **لصدقها على المعدوم**
يعني ان كلا من هذه الثلثة يصدق على المعدوم فان المعدوم الممتنع يصدق عليه انه ممتنع
الوجود واجب العدم والمعدوم الممكن يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم واذا صدق
هذه الامور على المعدوم يجب ان لا يكون متحققة في الاعيان لاستحالة اتصاف المعدوم
بالموجود فان قيل يجوز ان يكون بعض افراد طبيعة واحدة موجودا وبعضها معدوما
فيصدق تلك الطبيعة على الافراد الموجودة والمعدومة فباعتبار صدقها على الافراد
الموجودة يكون موجودة وباعتبار صدقها على الافراد المعدومة يكون معدومة فاعتبر
الانسان فان بعض افراده موجودة وبعضها معدومة مع ان الانسان صادق على الجميع
فالانسان باعتبار صدقه على الافراد الموجودة يكون موجودا وباعتبار صدقه على
الافراد المعدومة يكون معدوما ولا يلزم منه اتصاف المعدوم بالموجود ولا كون تلك
الطبيعة معدومة قلنا ان اريد ان تلك الطبيعة باعتبار الافراد الموجودة متاصلة
وباعتبار الافراد المعدومة غير متاصلة فظاهر بطلان ذلك ضرورة امتناع اختلاف
الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وان اريد كونها في الصورة الاولى موجودة وفي
الصورة الثانية معدومة فان كلما كان من شانه الوجود الاصيل فاتصاف شيء
به في المحل الاشتقاقي انما يكون بوجوده فيه وجودا عينيا فيمتنع اتصاف المعدوم
بالامكان والوجه الثاني انه لو كانت هذه الامور متحققة في الاعيان لكانت
مشاركة لغيرها في الوجود ومتميزة عنه بالخصوصيات فوجودها غير مهياتها فاتصاف
مهياتها

مهياتها بوجودها لا يخلو عن احد هذه الامور ويتسلسل واليه اشار بقوله
واستحالة التسلسل فان قيل يجوز ان يكون الواجب العارض لذات
الواجب مثلا ثبوتيا موجودا في الاعيان والوجوب العارض لهذا الوجوب عدميا اعتباريا
فلا يلزم التسلسل وايضا يجوز ان يكون وجوب الوجوب مثلا عينه فالجواب
عن الاول ما مر من امتناع اختلاف الطبيعة الواحدة بالتاصل وعدمه وعن الثاني
ان جواز كون الشيء نعتا لنفسه انما هو على تقدير قيامه بذاته كما في وجود الواجب
لا على تقدير كونه قائما بغيره كما في وجود الممكنات على ان الكلام في الوجوب مثلا
الذي هو كيفية النسبة فلا يتصور كونها نفس ذات الموضوع وهذا الوجه
يدل على استحالة عينية مجموع الثلثة لا البعض دون البعض اذ يجوز ان
يكون الوجوب مثلا عينيا والامكان اعتباريا ويكون اتصاف مهية الوجوب
بالوجود بالامكان فلا يلزم التسلسل ولو حمل على ضابطة صاحب التلويحات
من ان كل ما تكرر نوعه اي يكون اي فرد يوجد منه موصوفا بذلك النوع
كالواحد والقدم والحدوث والبقاء واللزوم ونحو ذلك يجب ان يكون
اعتباريا لئلا يلزم التسلسل يمتنع اجراؤه في الامتناع بل في الوجوب ايضا بحيث
لا يرجع الى الوجه المختص الاتي واما الوجوه المختصة بواحد واحد فالمختص
بالوجوب ما اشار اليه بقوله **ولو كان الوجوب ثبوتيا لزم امكان**
الواجب بيان الملازمة ان الوجوب صفة عرضية لانه كيفية النسبة
كما مر والصفة العرضية مفتقرة الى موصوفها الذي هو موضوعها والمفتقر الى الغير ممكن والواجب انما يجب به فهو من حيث هو واجب مفتقر الى

ما اورده المحقق الدواني عليه بان المحل قد يفتقر الى الحال كالصورة بالنسبة الى الهيولى فلا يجوز كون الحال مفتقرا اليه والا لدار وذلك لان افتقار المحل الى الحال غير معقول منه

الوجوب الذي هو ممكن فهو اولى بان يكون ممكنا لان المحتاج الى الواجب ممكن
فكيف الى الممكن فان قيل امكان صفة الوجوب في نفسها المستلزم لجواز
زوالها انما يستلزم امكان الواجب من حيث هو واجب المستلزم لجواز زواله
لو كان مستلزما لجواز انعدامها بعد الوجود وليس لجواز امتناع الممكن عن
الانعدام بعد الوجود كما في الزمان واما جواز انعدامها مطلقا فلا يستلزم ذلك الجواز
اتصاف الموصوف بالصفة العدمية وايضا كون الواجب من حيث هو واجب
ممكنا غير صح لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات
الشيء لا يلزم من ذلك جواز زوال الوجوب عن الذات وانما يلزم ذلك لو لم
يكن علة الوجوب هي الذات التي يمتنع زوالها وهو ممنوع فيمتنع زوال
الوجوب مع كونه ممكنا بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات قلنا اما الجواب
عن الاول فهو ان الكلام على تقدير كون الوجوب من الامور العينية ولا شك
ان الامور العينية اذا كانت معدومة لا يمكن اتصاف المحل الموجود بها واما
الجواب عن الثاني فهو ان علة الوجوب لو كانت هي الذات لزم تقدمها
على الوجوب بالوجوب والوجوب كما هو شان العلة فيلزم ان يكون للواجب
وجوب اخر او تقدم الوجوب على نفسه كلاهما محال اما الثاني فظ واما الاول
فللزوم اجتماع المثلين وان لا يكون الوجوب المتاخر وجوبا لكون الواجب
واجبا بالاخر وايضا ننقل الكلام الى ذلك الوجوب ويلزم التسلسل فان قيل
الوجوب ممكن لا محالة سواء كان عينيا او اعتباريا فعلى تقدير كونه اعتباريا
ايضا يكون الواجب محتاجا اليه ويلزم امكانه بالطل يق الاولى قلنا اذا كان
الوجوب

اذا كان الوجوب اعتباريا انتزاعيا ويكون منشاء انتزاعه ذات الواجب
من حيث ذاته لا من حيثية اخرى يكون مناط الحكم بالواجبية هو نفس الذات
بذاته لا المفهوم المنتزع كما في ساير الانتزاعيات حيث يكون مناط الحكم
بها نفس ما هو منشاء للانتزاع فيكون واجبيته بذاته لا بامر زايد على ذاته ليلزم
الامكان فتفطن ولا يمكن ان يق على تقدير عينية الوجوب ايضا يكون واجبية
الواجب بذاته لا بالوجوب كما توهم شارح المقاصد لان مناط الاتصاف في
الصفات العينية انما يكون قيام الصفة بالموصوف بالضرورة والوجه المختص
بالامتناع ما اشار اليه بقوله **ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم امكان**
الممتنع لان الامتناع اذا كان ثبوتيا من شانه الوجود في الخارج يكون ممكنا
بالامكان العام بالضرورة وهو صفة لا محالة فتفتقر الى موصوفها فيجب ان يكون
موصوفها ممكنا كذلك بالضرورة والموصوف بالامتناع هو الممتنع فيلزم امكان
الممتنع فهذا الدليل يبطل ثبوته امتناع الوجود ويلزم منه بطلان ثبوتية
امتناع العدم ايضا لان الامتناع كما اشرنا اليه سابقا في اول المشتركين معنى
واحد يضاف تارة الى الوجود واخرى الى العدم والمعنى الواحد اذا بطل
ثبوتية بعض افراده بطل ثبوتية الجميع لامتناع كون المعنى الواحد متاصلا
وغير متاصل فاندفع ما توهم من ان في كلام المصنف اضطرابا لان اول المشتركين
تبنى على كون المراد من الامتناع اعم من امتناع الوجود وامتناع العدم وهذا
الدليل لاخذ الامكان فيه ووجوب حمله على الامكان العام يبتنى على كون المراد

امتناع الوجود ليقابل الامكان العام المقيد بطرف الوجود وذلك لان ابطال ثبوتية
امتناع الوجود لما استلزم بطلان ثبوتية امتناع العدم ايضا فالامتناع المطلوب
ابطال ثبوتيته باق على عمومه فان قيل لم اخذ الامكان ولم يكتف بمجرد الوجود مع كونه
اخصر بان يق على عمومه ولو كان الامتناع ثبوتيا لزم وجود الممتنع ضرورة وجود
الموصوف عند وجود الصفة قلنا المراد بكون الامتناع وجوديا ليس كونه موجودا
بالفعل في الخارج بل ما من شانه الوجود العيني وح فالملازمة ممنوعة وان اراد
وجود الممتنع بالامكان فيصير عين الوجه الاول وان تمسك بان الاتصاف بالصفة
العينية يستدعي وجود الموصوف لم يكن هذا الوجه اختصارا للاول بل صار دليلا
براسه فتدبر والوجه المختص بالامكان ما اشار اليه بقوله **ولو كان الامكان**
ثبوتيا لزم سبق وجود كل ممكن على امكانه لان الامكان حينئذ
يكون صفة ثبوتية فيتاخر عن وجود موصوفها بالضرورة مع ان الامكان سابق
على الوجود لان الشيء يمكن وجوده في نفسه فيوجد من غيره وقد يستعمل هذا الوجه
في الوجوب فيقال الوجوب سابق على الوجود بالذات لان ايجاب شيء لوجوده يستتبع
وجوده عقلا ولذلك صح ان يق اقتضى ذاته وجوده فوجد والصفة الثبوتية يستحيل
ان يسبق على وجود موصوفها فيستحيل كون الوجوب ثبوتيا واعلم انه لا حاجة في
هذا الوجه سواء استعمل في الامكان او في الوجوب الى بيان التقدم بل يكفي امتناع
التاخر فيق لا شبهة في ان الامكان او الوجوب يمتنع تاخره عن وجود موصوفه
وكل صفة ثبوتية يجب تاخرها عن وجود موصوفها وهذا مطرد في كل صفة ثبوتية
يمتنع

يمتنع تاخرها عن وجود موصوفها كالحدوث والوجود والذاتية والعرضية
ونظايرها ولذلك جعله صاحب التلويحات قانونا فقال كل ما لا يجب من
الصفات تاخره عن وجود الموصوف يجب ان يكون اعتباريا **والفرق**
بين نفي الامكان والامكان المنفي لا يستلزم ثبوته اي ثبوت
الامكان اشارة الى الجواب على ما تمسك به الذاهب الى كون الامكان ثبوتيا الامكان
اشارة الى الجواب وهو انه لو لم يكن الامكان ثابتا لم يكن فرق بين نفي الامكان والا
مكان والتالي باطل لانا نفرق بين الامكان ونفيه بالضرورة وايضا اذا لم يكن بينهما
فرق لم يكن بين قولنا امكانه لا وقولنا لا امكان له فرق فيلزم ان لا يكون الممكن
ممكنا هذا خلف اما الملازمة فلانه لو لم يكن ثابتا لكان منفيا فلا يكون بين نفي الامكان
والامكان فرق اذ الاعدام لا تتمايز وتقرير الجواب انا لا نسلم الملازمة فان الفرق بين نفي
الامكان والامكان على تقدير كونه منفيا ثابت فان الامكان على هذا التقدير هو الامكان
العدمي ونفي الامكان هو نفي ذلك الامكان العدمي وفرق بين الشيء العدمي وبين
رفع الشيء العدمي كما ان فرقا بين الامر الوجودي وبين رفع الامر الوجودي
ضرورة ان الشيء ورفعه متناقضان سواء كان الشيء عدميا او وجوديا فهما متمايزان
قطعا قوله الاعدام لا تتمايز قلنا ممنوع كما مر وقال شارح القديم لفظ المنفي بعد لفظ
الامكان زايد لعله وقع سهوا من الناسخين فان الخصم لم يدع استلزام عدمية
الامكان لعدم الفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي حتى يلزم من الفرق
بينهما ثبوت الامكان بحكم استلزام نقيض التالي النقيض المقدم فان الفرق
بين نفي الامكان والامكان المنفي غير ثابت على زعمه بناء على ان الاعدام لا تتمايز عنده

فلا يكون استثناء نقيض التالي صادقا عنده على تقدير ان يكون التالي عدم
الفرق بين نفي الامكان ويكون اللازم لنقيض مدعى الخصم هو عدم الفرق
بين نفي الامكان والامكان يصدق استثناء نقيض التالي فيصدق نقيض
المقدم الذي هو المدعى وقال المحقق الشريف قد يتحمل لتصحيح صدق الاستثناء
نقيض التالي عنده بان وصف الامكان بالمنفي ليس بحسب نفس الامر بل
بحسب الفرض وكانه قال لو لم يكن الامكان ثابتا بل منفيا لم يكن فرق بين نفي الامكان
والامكان الذي فرضناه منفيا لكن الفرق ثابت في الواقع فلا يكون فرض كونه منفيا
مطابقا للواقع وفايدة وصفه بالمنفي فرضا اظهار الملازمة لا نه بهذا الفرض اندرج هو
وتقييده تحت الاعدام التي لا تمايز بينها هذا فان قيل يمكن ان يعوض الدليل هكذا لو لم
فرق بين نفي الامكان والامكان المنفي لكان الامكان ثبوتيا لكن المقدم حق لعدم
التمايز في الاعدام فالتالي مثله بيان الملازمة انه لو لم يكن ثبوتيا على ذلك التقدير لكان عدميا
فيلزم ان الممكن لا امكان له اذ التقدير عدم الفرق بين الامكان المنفي ونفي الامكان
فاذا تحقق الاول اعني الامكان المنفي تحقق الثاني اعني نفي الامكان لكن كون
الممكن لا امكان له ناقض وح لا يكون لفظ المنفي مستدركا ويقرر الجواب بانا نمنع
المقدم وما ذكر في بيانه غير مسلم بل المتحقق نقيضه وهو الفرق بين نفي الامكان
والامكان المنفي قلنا بعيد حمل كلام المصنف عليه حجة وجوابا اما حجة فلان الملازمة
التي ادعاها المستدل انما هي بين عدم الفرق والثبوت لا بين الفرق والثبوت
وكلام المصنف يدل على منع الملازمة بين الفرق والثبوت وهي غير الملازمة التي ادعاها
المستدل واما جوابا فلان كلام المصنف صريح في منع الملازمة وهذا الجواب منع

لاستثناء

في الامكان المنفي لا يلزم نقيض المقدم الذي هو مطلوب لكن لو جعل المنفي من الامكان ثم

لاستثناء عين المقدم فاين هذا من ذاك والحاصل ان المصنف اشار الى الاشكال
وجواب عنه بكلام لا يكاد يوافق تقرير هذا الاشكال ولا تقرير هذا الجواب
قال المحقق الثاني في الطوالع مقصود هذا القائل ان مراد المصنف ان المتحقق
نقيض المقدم وهو الفرق وهو لا يستلزم ثبوت الامكان فليس كلامه منعا
للملازمة بل منعا لثبوت المقدم وهو الفرق وقوله لا يتحقق نقيضه الا انه
زاد عليه انه لا يستلزم مدعى الخصم وح يرد عليه ان دلالة هذه العبارة على ثبوت
الفرق بينهما غير ظاهر بل صريحها ان مجرد الفرق لا يستلزم الثبوت والظاهر على
هذا التوجيه ان يق وفرق بين نفي الامكان والامكان المنفي فلا يلزم ثبوته
هذا فان قلت قد تمسك الشيخ في الشفا بهذا الدليل على ان الامكان معنى موجود
حيث قال عند بيان ان كل حادث مسبوق بمادة او موضوع بهذه العبارة كل حادث
فانه قبل حدوثه اما ان كان ممكنا ان يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد
المحال ان يوجد لا يوجد والممكن ان يوجد قد سبقه امكان وجوده فلا يخلو
امكان وجوده من ان يكون معنى معدوما او معنى موجودا او محال ان يكون معنى
معدوما والا لم يسبقه امكان وجوده الى اخر ما قال وهذا بعينه عدم الفرق
بين امكانه لا وبين لا امكان له فكيف ذلك قلت ليس غرض الشيخ من كون الامكان معنى
موجودا ان الامكان صفة وجودية اي موجودة في الخارج بنفسها بل غرضه انه معنى
موجود اي له منشأ انتزاع في الوجود الخارجي هو مادة للحادث او موضوع له وظاهر
انه لو لم يكن له منشأ انتزاع في الخارج لم يكن في نفس الامر فلا يمكن ان يتصف به شيء
في نفس الامر لان مناط صدق الحكم بالامور الاعتبارية هو مطابقته لما في نفس

الامر كما سيأتي في الكتاب واذا لم يكن الشيء متصفا به في نفس الامر لم يكن ممكنا
في نفس الامر وهو معنى كونه لا امكان له لكن صاحب المواقف لم يتفطن لما
ذكرنا فنسب هذا الوجه الى الشيخ لاثبات كون الامكان صفة ثبوتية بالمعنى المراد
في محل النزاع وذلك خبط عظيم منه واعلم ان للمخالف اعني الذاهب الى ثبوتية
الوجوب والامكان لا الامتناع اذ لم يذهب اليه احد تمسكات بعضها مختص
بالوجوب وبعضها مشترك بين الوجوب والامكان اما المختص بالوجوب فهو انه
لو كان عدميا لكان العدم مقتضيا للوجود لان الوجوب عبارة عن اقتضاء الوجود
لكن العدم مناف للوجود فيستحيل ان يقتضيه والجواب ان الوجوب على تقدير
كونه اعتباريا معدوم لا عدم واقتضاء لا مقتض ولا سيما انه ان يكون مفهوم معدوم
في الخارج عبارة عن اقتضاء امر موجود فضلا عن امر مطلق معدوم في الخارج هو
الوجود على ما مر ان الوجود ليس بموجود في الخارج وانما المحال هو ان يكون العدم
اقتضاء للوجود او يكون المعدوم مقتضيا له وليس كذلك واما المشترك بين الوجوب
والامكان فوجوه الاول انهما لو كانا عدميين لزم ارتفاع النقيضين لان نقيضهما
اعني اللاوجوب واللاامكان ايضا عدميان لصدقهما على الممتنع بل على المعدوم مطلقا
مع القطع بان الوجودي لا يصدق على المعدوم ولان العدم جزء منهما وما جزؤه
معدوم فهو معدوم وكون النقيضين عدميين اعني معدومين هو معنى ارتفاعهما
والجواب انا لا نسلم استحالة كون النقيضين عدميين اعني معدومين هو معنى
ارتفاعهما والجواب انا لا كيف وهو واقع كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى
وما اشتهر من انه لا يقابل بين العدميين فعلى تقدير التسليم فالمراد بالعدمي هناك

ما يكون

ما يكون السلب داخلا في مفهومه لا يكون معدوما كما فيما نحن فيه وما ذكر من انه
ارتفاع النقيضين ممنوع بل معنى ارتفاع النقيضين في المفردات هو ان لا
يصدقا على شيء فلو لم يصدق الوجوب واللاوجوب مثلا على شيء بل كانا مسلوبين
عنه كان ذلك ارتفاعا للنقيضين وليس معناه خلو النقيضين عن الوجود
والثبوت في انفسهما ثم معنى ارتفاع النقيضين في القضايا هو ان لا يصدق
القضيتان المتناقضتان في انفسهما ولا يثبت مدلولاهما بان يكذب مثلا
قولنا هذا ممكن وهذا ليس بممكن وهذا كساير النسب من المساواة والعموم والخصوص
والمباينة فانها في المفردات يكون باعتبار صدقها على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها
على الشيء وفي القضايا باعتبار صدقها في انفسها وثبوت مدلولاتها الثاني انهما
لو كانا عدميين اعتباريين لا يتحقق لهما الا بحسب العقل لزم ان لا يكون الواجب
واجبا ولا الممكن ممكنا الا عند فرض العقل واعتباره وصفي الوجوب والامكان لان ما لا
تحقق له الا باعتبار العقل لا يقع وصفا للشيء الا باعتباره واللازم باطل للقطع بكون
الواجب واجبا والممكن ممكنا سواء وجد العقل او لا وسواء فرضهما او لا والجواب النقض
بالعدم والامتناع والحل بان اتصاف الذات بصفة في ظرف لا يقتضي كون تلك الصفة
موجودة فيه على ما مر الثالث ما مر في كلام المصنف فانه غير مختص بالامكان بل جار
في الوجوب ايضا كما لا يخفى المسئلة الحادية والعشرون في ان كلا من
الوجوب والامتناع ينقسم الى ما بالذات وما بالغير بخلاف الامكان فانه يكون
بالذات فقط فههنا حكمان اشار الى الاول منهما بقوله **والوجوب شامل**
للذاتي وغيره وكذا الامتناع ومعروض ما بالغير ممكن

فالوجوب الذاتي وكذا الامتناع الذاتي هو الذي يستند الى الذات مع قطع النظر عن
الغير والوجوب الغيري وكذا الامتناع الغيري هو الذي حصل للذات بسبب الغير
كما يحصل للممكن بالنظر الى وجود علته او عدم علته كما سياتي فالممكن لما لم يكن ذاته
سببا لوجوده ولا لعدمه فيعرض له الوجوب من وجود علته والامتناع من عدمها فعروض
الغيريين ليس الا الممكن لا الواجب بالذات ولا الممتنع بالذات لكون كل منهما سببا
لما له من الوجوب والامتناع فلو استند الوجوب او الامتناع مع كونه مستندا الى الذات
الى الغير ايضا لزم توارد العلتين على معلول واحد وهو محال لما سياتي واشار الى الثاني
منها بقوله **ولا ممكن بالغير لما تقدم في القسمة** الحقيقية يعني لو امكن ان
يحصل لشيء ما امكان بسبب الغير فاما ان يكون في حد ذاته ممكنا بالذات او واجبا
بالذات او ممتنعا بالذات اذ لا خلو عن الثاني الثلثة لما تقدم من ان القسمة بين الثلثة
حقيقية فيلزم الانقلاب على الاخيرين فان قلت امتناع الانقلاب انما هو في الذاتي
بان ينقلب الوجوب بالذات مثلا الى الامكان بالذات في هذا الامكان الحاصل
بالغير ليس امكانا بالذات فلا يمتنع انقلاب الواجب بالذات او الممتنع اليه قلت
معنى الامكان بالذات هو ان لا يقتضي الذات الوجوب ولا العدم ويكون نسبتها
اليهما على السواء فهذا المعنى لو كان بسبب الذات او سبب الغير يمتنع انقلاب
الوجوب او الامتناع الذاتيين اليه اذ معنى الوجوب الذاتي هو ان يقتضي الذات
الوجود ومعنى الامتناع الذاتي ان يقتضي الذات العدم فيمتنع انقلاب عدم
اقتضاء احدهما الى اقتضاء احدهما او بالعكس فان قيل ما الفرق بين الوجوب
بالغير او الامتناع بالغير وبين الامكان بالغير حيث لا يلزم من طريان واحد من

الاولين

الاولين على الممكن بالذات الانقلاب ويلزم من طريان الثالث على الواجب بالذات
او الممتنع بالذات الانقلاب قلنا الفرق هو ان الامكان الذاتي عدم اقتضاء الذات
الوجود والعدم لا اقتضاء لعدمها فلا ينافي الوجوب الغيري او الامتناع الغيري
الذي هو اقتضاء الغير لا احدهما للذات بخلاف الوجوب والامتناع الذاتيين
فان احدهما اقتضاء الذات الوجود واباؤه عن العدم والاخر اقتضاء الذات
العدم واباؤه عن الوجود فينافيان اقتضاء الغير لتساويهما بالنظر الى الذات
لان تساويهما يقتضي جواز زوال كل منهما عن الذات مع اقتضاء الذات اياه
واباؤها عن زواله وما بالذات لا يجوز زواله بالغير ويلزم على الاول ان يكون اعتبار
الغير لغوا في حصول معنى الامكان حيث فرض حصوله مع عدمه ايضا فان قلت
لعل حصول الامكان للذات بالذات مشروط على انتفاء الغير فاذا وجد الغير يكون
حاصلا له بالغير ويكون من قبيل توارد العلتين على سبيل التعاقب وهو جائز
قلت فللغير مطلقا سواء كان وجود الغير او انتفائه او القدر المشترك بينهما
بل القدر المشترك بين الذات والغير بهذا المعنى الذي هو غير الذات ايضا
مدخل في حصول الامكان للذات فلا يكون بالذات فتفطن وح يمكن اسناد
بطلان الاول الى لزوم توارد العلتين ايضا كما لا يخفى ولما ظهر من قوله ومعروض
ما بالغير منهما ممكن ان الممكن مع كونه معروضا للامكان الذاتي معروض للوجوب
والامتناع الغيريين اراد ان يشير الى جهة عروض كل منهما فقال **وعروض
الامكان عند عدم اعتبار الوجود والعدم بالنظر الى الماهية**
وعلتيهما يعني عروض الامكان للماهية الممكنة انما هو من جهة كون الماهية

مقطوعا النظر عن اعتبار الوجود وعلته والعدم وعلته معها وان كانت مجامعة
معها وقوله وعلتيهما اي علة الماهية لان علة الماهية علة لوجودها او لعدمها
وعند اعتبارهما اي الوجود والعدم **بالنظر اليهما** اي الماهية وعلتيها **يثبت
ما بالغير** اي الوجوب بالغير او الامتناع بالغير فبالنظر الى علة الماهية يعرض الوجوب
والامتناع السابقين وبالنظر الى الماهية يعرض الوجوب والامتناع اللاحقين
فان الوجود مثلا اذا اعتبر مع الماهية يلحقها الوجوب اللاحق الذي هو الوجوب
بشرط المحمول واذا اعتبر مع علة الماهية يلحق الماهية الوجوب السابق الذي هو المراد
من قولهم الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد واعلم ان الظاهر ان الوجوب السابق
مختص بالممكن لكونه حاصلا باعتبار العلة واما الوجوب اللاحق فالظاهر انه ايضا
كذلك لانه بازاء الوجوب السابق فلا يتصور الا حيث يتصور فيه الوجوب
السابق وايضا الوجوب اللاحق انما يحصل بعد انضمام الوجود الى الماهية وهو انما
يتصور حيث يكون الوجود زائدا على الماهية حاصلا من غيرها فلا يتصور حيث
يكون الوجود عين الماهية فاعتبار الوجود في الواجب بالذات الذي وجوده عين
ماهيته كما سياتي مع ذات الواجب لا يصير منشا للوجوب اللاحق وقول المصنف فيما بعد
ويلحقه وجوب لاحق لا يخلو عنه قضية فعلية لا يدل على كون الوجوب اللاحق متحققا
في الواجب فان القضية الفعلية انما يكون بازاء الممكنة فلا يطلق في الواجب ولو
سلم فالمراد ما يكون من الممكنات لكون الكلام هناك في الممكن وبهذا التحقيق
يندفع ما اورده المحقق الدواني على المصنف من انه صرح ههنا بان الوجوب بشرط
الوجود وجوب بالغير ولا شك انه يشتمل الواجب بالذات ايضا اذا انضم الوجود

وقد صرح

وقد صرح بذلك فيما بعد بقوله لا يخلو عنه قضية فعلية فيلزم ان يكون الواجب
بالذات واجبا بالغير وهو ينافي قوله ومعروض ما بالغير منهما ممكن هذا
وقوله **ولا منافاة بين الامكانين والغيري** اي بين الامكان الذاتي و
الوجوب او الامتناع الغيري تصريح بما علم التزاما من قوله ومعروض ما بالغير منهما
ممكن والغرض هو الاشارة الى دفع ما يتوهم من المنافاة ولو قال فلا منافاة بالفاء
ليكون متفرعا على القول السابق ويكون المجموع مسوقا لبيان دفع ذلك التوهم
لكان اولى ولما كان الامكان كيفية النسبة بين الماهية والوجود وهو على قسمين
وجود الشيء في نفسه ووجوده لغيره كان الامكان على قسمين امكان وجود الشيء
في نفسه وامكان وجوده لغيره وكان كل موجود في غيره موجودا مطلقا من
غير عكس اراد ان يشير الى ان كل ممكن الوجود في غيره ايضا ممكن الوجود مطلقا
من غير عكس فقال **وكل ممكن العروض** اي الوجود الغير بالحلول
فيه **ذاتي** مطلقا في الخارج اي ممكن ذاتي على الاطلاق **من غير عكس** اي ليس كل
ممكن ذاتي على الاطلاق ممكن الوجود والحلول في غيره اما الاول فلان الوجود
في غيره قسم من الوجود المطلق فالممكن الوجود لغيره لا يكون الممتنع الوجود و
هو ظاهر ولا الواجب الوجود في غيره قسم من الوجود لان الوجود في غيره محتاج
اليه بالضرورة فهو ممكن الوجود على الاطلاق واما الثاني فلان من الممكنات ما هو
محل لا غير كالهيولى واما كل ممكن الوجود للغير على الاطلاق سواء كان بالحلول او لا فلا
يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه كما في العمى والحق ان ثبوت الشيء لغيره يستدعي
ثبوته في نفسه الا ان الثبوت في نفسه اعم من ان يكون بعينه اي بعين ذلك الثابت

كما في الموجودات الخارجية او بمنشأ انتزاعه كما في المحمولات الاعتبارية لا يبقى فيه الحاجة الى تخصيص الوجود للغير بالحلول فيه نعم ينبغي حمل الامكان على الامكان العام لئلا ينتقض بالواجب الوجود فانه ممكن الوجود والحمل على الغير وليس بممكن الوجود في نفسه بالامكان الخاص لانا نقول الحاجة الى التخصيص باقية لنفي العكس كما لا يخفى **المسئلة الثانية والعشرون** في ان علة افتقار الممكن الى العلة ماذا وقد اختلفوا فيه فذهب الحكماء والمحققون من متاخري المتكلمين الى انها الامكان والقدماء منهم على انها هو مع شرطا واختار المصنف قدس سره مذهب الحكماء واحتج عليه بقوله **واذا لحظ الذهن الممكن موجودا طلب العلة** اي علة وجوده **وان لم يتصوره** اي غير الامكان كالحدوث وغيره تقريره هذه الحجة ان العقل اذا لاحظ الموجود مثلا من حيث انه ممكن يتساوي وجوده وعدمه بالنظر الى ذاته وان لم يلاحظ امرا اخر طلب لا محالة علة وجوده وذلك للجزم بالبديهة بان احد المتساويين لا يمكن ان يترجح الا لمرجح وذلك المرجح هو المراد من العلة هاهنا فالعلم بالامكان يستلزم العلم بالافتقار كما هو شان العلة مع المعلول فان قيل العلم بالمعلول ايضا يستلزم العلم بالعلة وبمعلول اخر لها فلا يحصل الجزم بان الامكان علة للافتقار قلنا العلم بالمعلول يستلزم العلم بعلة ما لا بعلة معينة على ان كون الامكان معلولا للافتقار ظاهر البطلان لا يذهب اليه وهم ولا يستلزم وجود العلم بها بمعلول اخر لها الا مع العلم بصدوره عنها والعلم بالامكان وحده يستلزم العلم بالافتقار بخصوصه وقد يتصور العقل **وجود الحادث فلا يطلب** اي علة وجوده دليل لابطال مذهب القائلين بان الحدوث علة مستقلة للافتقار تقريره ان العقل قد يتصور الموجود من حيث

هو حادث

هو حادث اي موجود بعد عدم من دون ان يلاحظ ان عدمه السابق مساو لوجوده اللاحق نظرا الى ذاته فلا يطلب علة لوجوده وذلك لانه لا يجزم حينئذ بان له علة البتة لتجويزه في هذه الملاحظة كون الوجود ضروريا له غير مساو لعدمه نظرا الى ذاته وان كان ذلك التجويز غير مطابق للواقع فالعلم بالحدوث فقط يتخلف عنه العلم بالافتقار فليس علة له لان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول وقد يتكلف لجعل هذا الدليل عاما لابطال الجزئية والشرطية ايضا بان المراد فلا يطلبها من جهة العلم بالحدوث لا استقلالا ولا جزءا ولا شرطا فتدبر **ثم الحدوث كيفية الوجود فليس علة لما تقدم عليه بمراتب** حجة لابطال كون الحدوث له مدخل في علة الافتقار مطلقا سواء كان بالاستقلال او بالجزئية او بالشرطية تقريرها ان الحدوث كيفية للوجود لانه عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيتاخر عن الوجود المتاخر عن الايجاد المتاخر عن الحاجة المتاخرة عن علتها فلو كان علة للحاجة او جزءا او شرطا لتقدم على نفسه بمراتب فان قيل فالامكان ايضا لكونه كيفية النسبة بين المهية والوجود متاخر عن الوجود فلا يكون علة الافتقار المتقدم عليه بمراتب قلنا الامكان انما هو كيفية النسبة بين المهية ومفهوم الوجود من حيث هو متصور لا بين المهية والوجود الحاصل لها ولهذا يوصف المهية بالامكان قبل ايضا فيها بالوجود بخلاف الحدوث فانه مسبوقية الوجود الحاصل للمهية بالعدم ولا شك في تاخره عن الايجاد لصحة ان يقال اوجد فحدث وبذلك يتم المطلوب سواء قلنا بتاخره عن الوجود ايضا او لا وبالجملة لا يتصف المهية به الا حال الوجود لا قبله فان قيل هذا انما يتم اذا كان مرادهم كون الحدوث بالفعل علة

الحاجة ويستبعد ان يقول به عاقل اما لو ارادوا ان علة الحاجة كونه بحيث لو وجد لكان حادثا فلا لان هذه الحيثية لا يتاخر عن الوجود اي كون المهية موجودة بل عن المهية ومفهوم الوجود كما في الامكان بعينه قلنا اذا فسر الحدوث بذلك لزم ان يكون الممكن المعدوم حال عدمه حادثا كما كان ممكنا وهو باطل بالضرورة لا يقال انما جواز اطلاق الحادث عليه بمعنى الحيثية المذكورة ولا فساد فيه وليس ذلك اصطلاحا جديدا بل هو مسامحة في المعنى الاصطلاحي كما قالوا الجوهر هو الموجود لا في الموضوع ثم قالوا ان المراد منه مهية اذا وجدت كانت لا في موضوع على انه يمكن ان يقال المراد هو الحدوث بالقوة فيندفع هذا التوهم راسا لانا نقول معلوم بالضرورة امتناعهم عن اطلاق الحادث على الممكن حال عدمه وليس ذلك الا ان مرادهم من الحدوث هو الحدوث بالفعل كيف ولو كان مرادهم ما ذكرت لوجد ذلك احيانا في كلامهم ولو نادرا ولا معنى للاصطلاح الجديد سوى ذلك وليس كذلك حال الجوهر كما لا يخفى واعلم ان هذه المسئلة فرع على مسئلة حاجة الممكن وهي سياتي في الكتاب بعد علة مسائل الحاجة فكان الاولى ان يتاخر عنها وقد وقع في نسخة شرحها العلامة الحلي رحمه الله مسئلة الحاجة هاهنا لكن عقيب مسئلة علة الحاجة مع كونها واقعة فيما سياتي ايضا ولعله سهو **المسئلة الثالثة والعشرون** في نفي الاولوية الذاتية ليتبين تساوي طرفي الممكن بالنظر الى ذاته فان ذلك لم يلزم من القسمة فان الممكن الخارج منها هو ما لا يقتضي ذاته الوجود ولا العدم بحيث يكون واحد منهما ضروريا ولا ينافي ذلك كونه اولى بالنظر الى ذاته اولوية غير بالغة

الى حد

الى حد الضرورة فالجمهور على ان وجود الممكن وعدمه بالنظر الى ذاته على السواء لا اولوية لاحدهما على الاخر وقيل العدم اولى بالممكن مطلقا اما لتوهم عدم الحاجة في حصول العدم الى سبب ولما ان الحاجة في طرف العدم اقل لحصوله بانتفاء شيء من اجزاء العلة التامة للوجود فهو اسهل وقوعا والحاجة في طرف الوجود انما هي الى تحقق جميعها ولا يخفى ضعف الوجهين اما الاول فلان الممكن كما يستند وجوده الى وجود العلة يستند عدمه الى عدمها واما الثاني فلانه لا معنى لعدم المركب سوى ان لا يتحقق جميع اجزائه سواء تحقق البعض او لم يتحقق وهذا لا يقتضي اولوية العدم نظرا الى ذاته بمعنى ان يكون له نوع اقتضاء للعدم والحاصل ان سهولة عدمها بالنظر الى غيرها لا يقتضي اولويته لذاتها وقيل اذا وجد المؤثر وعدم الشرط كان الوجود اولى بالممكن من العدم وقيل اذا وجدت العلة فالوجود اولى به والا فالعدم وفساد هما ايضا ظاهر لان تلك الاولوية مستندة الى الغير لا الى ذات الممكن وقيل العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة والزمان والصوت وصفاتها بدليل امتناع البقاء عليها ولا يخفى فساد ذلك فان الوجود غير البقاء وعدم مستلزم له ومهية تلك الاشياء لاقتضائها التجدد والتصرم غير قابلة للبقاء قال شارح المقاصد والذي يقتضيه النظر الصائب انه ان اريد باولوية الوجود او العدم ترجحه بالنظر الى ذات الممكن بحيث يقع بلا سبب خارج فظاهر انه ضروري لانه يكون واجبا او ممتنعا فان قيل هذا انما يلزم لو لم يمكن وقوع الطرف الاخر بمرجح خارجي قلنا فيتوقف وقوع الطرف الاولى على عدم المرجح الخارجي وان اريد بالاولوية كونه

اقرب الى الوقوع لعلة شرط وموانعه وكثرة اتفاق اسبابه فهذه اولوية بالغير
لا بالذات وهو ظ وان اريد ان الممكن قد يكون بحيث اذا لاحظ العقل وجد فيه نوع
اقتضاء للوجود او العدم لا الى حد الوقوع ليلزم كونه واجبا او ممتنعا فلا يظهر امتناعه
ثم قال واستدل الجمهور على امتناعه اي على الامتناع المعنى الاخير بوجوه ثم نقل تلك
الوجوه واجاب عنها كما بيتنا انها على اخذ الوقوع فهي غير واردة على محل النزاع او نقول
فهو جعل بطلان الاولوية الكافية في الوقوع بديهيا غير قابل للنزاع وبطلان
الاولوية الغير البالغة الى حد الوقوع محلا للنزاع والظاهر ان محل النزاع والمسئلة
هو الاول لا الثاني فانهم جعلوا مقدمة لحاجة الممكن الى المؤثر واهتموا فيه غاية الاهتمام
لئلا يلزم انسداد باب اثبات الصانع كيف وابتناء الادلة الدالة على بطلان الاولوية
الذاتية على اخذ الوقوع ادل دليلا على كون محل النزاع هو الاولوية الكافية في الوقوع
نعم من قال باولوية العدم بالممكن مطلقا او بالاعراض السيالة كما مر الظاهر ان مراده
من الاولوية هي الاولوية بالمعنى الاخير لا الاولوية الكافية واما ما ادعاه من كون
بطلان الاولوية الكافية ضروريا فخط تقديرا التسليم ليس بمرود دياجليا لا يقبل النزاع
والحق ان استلزام الوقوع بلا سبب خارج لكون الواقع واجبا او ممتنعا غير ضروري
فان الواجب مثلا ليس مجرد ما يستغني في الوجود عن الغير بل ما يستغني في ضرورة
الوجود عن الغير فظهر ان الدعوى قابلة للنزاع لكن الحق انها قريبة من الضروري
كما اشار اليه المصنف بقوله ولا تتصور اولوية احد طرفي الممكن لكان له لذاته احد النقيضين لذاته
فحيث قال ولا يتصور وطريقه الاستدلال اراد انها غير معقولة وذلك لانا
لو فرضنا ان للممكن اولوية ذاتية بمعنى كون الذات كافية فيها وفرضنا كون تلك الاولوية
كافية

كافية في وقوع احد طرفيه يلزم اما ان لا يكون تلك الاولوية اولوية بل وجوبا يلزم الانقلاب
واما ان لا يكون ذاتية وح فكون الاولوية اولوية ذاتية غير متصور وبيان الملازمة
انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فان لم يمكن طريان الطرف الاخر كان ذلك
الطرف ممتنعا والطرف الراجح واجبا فيلزم الامر الاول وان امكن طريان الطرف
الاخر فاما لا بسبب او بسبب فيلزم ترجح المرجوح بلا سبب وهو افحش من ترجيح
احد المتساويين بلا سبب او بسبب فان لم يصر ذلك الطرف اولى به لم يكن السبب
سببا وان صار يلزم محو مرجوحية الطرف الاول لذاته فلم يكن الاولوية ذاتية لامتناع
زوال ما بالذات فيلزم الامر الثاني فان قيل ان اريد امكان طريان الطرف الاخر
وعدم امكانه نظرا الى ذات الممكن فيرد ان امتناع زوال ما بالذات انما يلزم لو كان ذات
الممكن مقتضية للاولوية على سبيل الوجوب واما اذا كان اقتضاء بها لها على سبيل
الاولوية ايضا فلا اذا الخصم لا يسلم امتناع زوال ما يقتضيه الذات على سبيل الاولوية
وهل النزاع الا في ان الممكن يجوز ان يقتضي اولوية احد طرفيه فيه مع عدم امتناع الطرف
الاخر ام لا وان اريد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر لا بالنظر الى ذات الممكن
فيرد انا لا نسلم ان امتناع طريان الطرف الاخر في نفس الامر يستلزم كون الطرف
الراجح واجبا فان الواجب ما يمتنع مقابله نظرا الى الذات لا مطلقا وههنا يجوز ان
يكون طريان الطرف المقابل ممكنا نظرا الى ذات الممكن وممتنعا نظرا الى الرجحان تقتضي
الوجوب والوجوب الواجب على ما خرج من القسمة ما يجب وجوده من التفات الى
غيره ما يجب وجوده نظرا الى الغير الذي هو الرجحان لا يكون واجبا وايضا السبب انما
يجعل مسببه اولى اذا كان واقعا اذ لو انفرد ذات السبب مع قطع النظر عن وقوعه اولوية

المسبب لكان كل واحد من طرفي الممكن اولى في زمان واحد ضرورة احتياجهما
الى سبب وذلك ح وح يقول جاز ان لا يقع سبب الطرف المرجوح اصلا فلا
يصير المرجوح اولى فلا يزول الاولوية المستندة الى الذات لا يقال يكفينا امكان
زوال ما بالذات وهو ايضا محال لانا نقول نمنع امكان السبب الممكن فانه كما جاز
ان يكون علة الممكن واجبة بالذات جاز ان يكون ممتنعة بالذات كعدم الواجب
بالنسبة الى عدم العقل الاول قلنا نختار اولا ان المراد امكان الطريان وعدمه بالنظر
الى ذات الممكن ونقول ذات الممكن يقتضي الاولوية على سبيل الوجوب حيث
فرضناها كافية في اقتضاء الاولوية فلا يجوز تخلف الرجحان عن الذات فانه
لو جاز تخلفه عنها فاما بلا سبب فيلزم ترجيح المرجوح بلا سبب او بسبب
فلعدم هذا السبب دخل في ذلك الرجحان فلم يكن الذات كافية فيه هف ونختار
ثانيا ان المراد امكان الطريان وعدمه في نفس الامر ونجيب عن الاعتراض الاول
بان الذات مع الرجحان المستند اليها اذا كانت مقتضية لوجوب الوجود كانت
مبدءا لاستحالة انفكاك الوجود عنها ولا نعني بالوجوب الا هذا ولا يقدح في ذلك
اعتبار الواسطة انما كانت مستندة اليها وعن الاعتراض الثاني بان الطرف
المرجوح اذا كان ممكنا كان له سبب قطعا سواء كان ممكنا او ممتنعا فيتوقف
اولوية الطرف الراجح على عدم ذلك السبب فلا يكون الذات كافية فيها فان قيل
فالاولوية المنفية كما ذكرت هي الاولوية التي تكون الذات كافية فيها ويكون
تلك الاولوية كافية في وقوع الممكن وح فللقائل ان يقول يجوز ان يكون ههنا اولوية
لا يكون الذات كافية فيها بل يحتاج في اقتضائها لها الى عدم سبب الطرف المرجوح
او يكون

او يكون الذات كافية فيها ولا يكون هي كافية في الوقوع بل يحتاج الوقوع الى العدم المذكور
نفرض على هاتين التقديرين ان يكون الطرف الاولى هو الوجود وان ليس هناك سبب للعدم
فيوجد الممكن من غير احتياج الى مؤثر موجود فينسد باب اثبات الصانع كما في صورة
الاولوية الكافية تلك الذات اذا كانت غير كافية في الاولوية او الاولوية غير كافية
في الوقوع لم يكن مبدء فعلية الطرف الاولى من الذات فوقوع الاولى اذا كان هو
الوجود يحتاج الى فاعل موجود بالضرورة كما اذا لم يكن هناك اولوية اصلا فظهر ايضا
ان بعد نفي الاولوية الكافية يكون طرفا الممكن متساويين في الحاجة الى العلة
ولا اثر في لعرض الاولوية اذا لم يكن كافية في انتفاء التساوي فثبت مذهب الجمهور
من ان طرفي الممكن بالنظر الى ذاته على السواء اي في الوقوع في الحاجة الى علة الوقوع
سواء فرض هناك اولوية بالنظر الى ذات الممكن غير كافية في الوقوع او لا ثم اعلم ان سيد
المدققين اتى الاولوية الذاتية على وجه اخر وهو انه كما ان الواجب والممتنع ما يجب الوجود
او العدم بالقياس اليه نفسه لا ما يقتضي ذاته وجوب احدهما كذلك يقول الخصم ان الممكن
موجود لان الوجود اولى والبقى به بالنظر الى ذاته من العدم في نفس الامر من غير ان يكون
هناك علية او اقتضاء من الذات وح لا يمكن ابطال هذا الاحتمال بالدلائل المشتملة على حديث
الاقتضاء من الذات وح لا يمكن والعلية الا بعناية كما قيل وهي ان يقال لما وجب كون
الذات كافية لوقوع الاولوية والاولوية كافية لوقوع الطرف الراجح سواء كانت
الكافية على سبيل العلية والاستصحاب فنقول ان امتنع الطرف الاخر نظرا الى
الذات لزم خلاف الفرض وان جاز نظرا اليها يلزم جواز تخلف ما يكفي الذات في تحققه
عن الذات وذلك مح كتخلف المقتضى عن المقتضي فان ذلك يستحيل لان المقتضي

اذا كان تاما في الاقتضاء كان كافيا في وقوع المقتضى ولا وجه في ابطاله هو ان
الحصول من دون الاقتضاء مطلقا مما لا معنى له وقياس على الواجب ليس
بصحيح فان الوجود في الواجب عين ذاته فلذلك لا يمكن ان تكون هناك
اقتضاء وعلية واما ههنا فلا يمكن كون الوجود والاولى عين ذات الممكن و
الا فيستحيل انفكاكه عنه فلا يكون اولى بل واجبا كما لا يخفى **المسئلة الرابعة**
والعشرون في ان الممكن ما لم يجب وجوده من العلة لم يوجد وكذا ما لم يجب عدمه
من العلة لم يعدم واليه اشار المصنف بقوله **ولا يكفي الخارجي** اي لا يكفي الاولوية الناشئة
من العلة الخارجة عن ذات الممكن في وقوع احد طرفيه اللذين هما الوجود والعدم
بل ما لم يجب احدهما من العلة لم يقع وهذا اشارة الى الممكن ان الاولوية الخارجية متصورة
لكنها ليست بكافية في الوقوع بخلاف الاولوية الذاتية فانها لم يكن متصورة اما
ان الاولوية الخارجية متصورة فلانها لو فرضت وفرض وقوع الممكن بمجردها لا يلزم
الانقلاب ولا زوال ما بالذات فانه لو لم يمكن طريان الطرف الاخر لم يلزم ان يكون
الاولوية وجوبا اي وجوبا ذاتيا فلم يلزم الانقلاب اذ الوجوب الغيري لا ينافي
الامكان الذاتي كما مر وان امكن لم يلزم زوال ما بالذات بل زوال ما بالغير بغير اخر و
لا امتناع فيه واما انها ليست بكافية فلما اشار اليه المصنف بقوله **لان فرضها**
لا يحيل المقابل اي لان فرض الاولوية الخارجية لاحد الطرفين لا
يجعل الطرف المقابل للاولى محالا ممتنع الوقوع والا لم يكن اولوية خارجية بل و
جوبا بالغير فيمكن مع تلك الاولوية وقوع الطرف المقابل كما يمكن وقوع الطرف الاولى
فالوقوع مع تلك الاولوية واللاوقوع معها كلاهما امتنا وبان فان الاولوية قد عرضت
مع الذات

مع الذات في كلا الطرفين فلا يتعين احدهما بها مثلا الممكن الاولى الوجود يمكن عدمه
كما يمكن وجوده فليس احدهما راجحا على الاخر فلو فرض وقوع الوجود بمجرد تلك الاولوية
المأخوذة مع الذات يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح ولو فرض وقوعه
بمرجح اخر غيرها نقلنا الكلام اليه **فلا بد من الانتهاء الى الوجوب**
اي الى مرجح اخر غيرها نقلنا الكلام يجب به وجود الممكن مثلا لئلا يلزم التسلسل
على انا نقول مع جميع تلك المرجحات المتسلسلة الغير المتناهية اما ان يجب وجود الممكن
وهو المطلوب اولا فيلزم الترجيح من غير مرجح فظهر ان الممكن ما لم يجب احد
طرفيه لم يمكن وهو المطلوب قال المحقق الشريف وقد يمنع الاحتياج الى مرجح لم لا
يكفي في وقوع الطرف الراجح رجحانه الحاصل من تلك العلة الخارجية وليس هذا
ممتنع انما الممتنع بالبديهة وقوع احد المتساويين او المرجوح انتهى وانت بما قررنا
خبير بسقوط هذا المنع راسا ثم قال فالاولى ان يق العلة التي يقع بها الموجود لا
بد ان يتعين الوجود بها اذ لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فلنفرض معها
له الوجود في وقت والعدم في وقت اخر فاختصاص احدهما بالوقوع ان لم يكن
لمرجح لم يوجد في الوقت الاخر يلزم ترجيح احد المتساويين على الاخر بلا مرجح و
اعترض عليه المحقق الدواني بان في الممكن ما يكون وجوده وعدمه نظرا الى ذاته جايزا
الا ما يجوز وجوده تارة وعدمه اخرى فانه قد يمتنع ذلك مع كونه ممكنا كما في
الزمان وعلى تقدير ~~...~~ تسليم ذلك يمكن ان يق انه ممتنع بالنظر الى الرجحان
التام من شيء من العلة لان ذلك الرجحان لما كان حاصلا في جميع ذلك الوقت امتنع تخصيص
بعضه بالوجود والاخر بالعدم من دون مرجح اخر واقول هذا وارد على ذلك التقرير

لكن لو قرر بانه لو لم يجب لجاز الوجود والعدم معها فيمكن ان يقع بدل الوجود العدم
فاختصاص احدهما بالوقوع يحتاج الى مرجح اخر لتم ولم يرد عليه ذلك واعلم ان هذا
الدليل الثاني للاولوية الخارجي ينفي الاولوية الذاتية ايضا لو كانت متصورة كما
لا يخفى **وهو سابق ويلحقه وجوب اخر لا يخلو عنه قضية فعلية**
يعني ان كل ممكن فهو محفوف بوجوبين احدهما سابق على وجوده او عدمه
وهو الوجوب المذكور اعني الذي بينا ان الممكن ما لم يجب وجوده او عدمه عن
العلة لم يقع **ثانيهما** وجوب لاحق بعد حصول الوجود او العدم بالفعل وهو الذي
يقال له الوجوب بشرط المحمول ولا يمكن ان يخلو عن هذا الوجوب قضية فعلية فان كل شيء
حمل عليه شيء اخر فهو واجب بثبوت هذا المحمول بشرط هذا المحمول بالضرورة
فموضوع هذين الوجوبين ليس واحدا في الحقيقة بل موضوع السابق هو المهية
غير ماخوذة مع الوجود والعدم وموضوع اللاحق هي ماخوذة مع احدهما فهما
متغايران تغاير البسيط والمركب فان قيل كيف يتصور سبق وجوب الممكن على
وجوده وهو قبل وجوده معدوم فيكون ممتنعا بالغير وبين الامتناع بالغير
والوجوب بالغير منع الجمع كما تبين اجيب بان سبق بالذات لا بالزمان
فليس الوجوب الا في زمان الوجود والامتناع الا في زمان العدم فلا اجتماع فان
قيل سبق الوجوب على الوجود بالذات ايضا غير متصور لانه اما ان يريد به احتياج
الوجود اليه في الخارج فهو باطل لانهما ليسا متميزين في الخارج ليتصور توقف
احدهما على الاخر ولو فرض فالوجوب يتوقف على الوجود لكونه صفة له متاخرا عنه
او في الذهن وهو ايضا باطل لظهور انه لا يتوقف تعقل الوجود على تعقل الوجوب
بل ربما

بل ربما يكون بالعكس اجيب بان المراد السبق بمعنى الاحتياج في اعتبار العقل
عند ملاحظة هذه المعاني واعتبار الترتيب فيما بينها فان العقل يحكم بانه ما لم يتحقق
علة الممكن لم يجب هو وما لم يجب لم يلزم يوجد فان قيل حكم العقل بهذا الترتيب
باطل لانه لا وجوب بالنسبة الى العلة الناقصة بل التامة والوجوب اذا كان مما يتوقف
عليه الوجود وكان جزءا من العلة التامة فيكون متقدما عليها لا متاخرا اجيب بان
جزء العلة التامة ما يتوقف عليه المعلول في الخارج لا في اعتبار العقل ولو سلم فالوجوب
يعتبر بالنسبة الى علة ناقصة هي جميع ما يتوقف هي عليه الوجود سوى الوجوب فان
قيل ما ذكرتم من كون وجود الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل
المختار لان الوجوب ينافي الاختيار وح ينتقض دليلكم اجيب بان الاختيار اذا كان
من تمام العلة لم يتحقق الوجوب الا بعد تحقق الاختيار ولمن كون المعلول واجبا
بالاختيار لا ينافي كونه مختارا بل يحققه **والامكان لازم والا لجاز انقلاب المهية او**
تمتنع اي الامكان لازم لمهية الممكن غير منفك عنها والا لزم صيرورة
المهية واجبة بالذات او ممتنعة بالذات لامتناع الخلو بين الثلثة فيلزم الانقلاب
بخلاف الوجوب والامتناع الغيريين فانهما منفكان لا تحتج بزوال الغير وهذه
مسئلة على حدة او ردها في خلال مسئلة وجوب الممكن لئلا يتوهم ان عند
عروض الوجوب يرتفع الامكان وقد يستدل على ذلك بان الامكان لو لم يكن
لازما لمهية الممكن بل يكون حادثا بعد ما لم يكن فان كان حدوثه لها لامر يقتضيه
فيكون الامكان ممكنا في نفسه لحدوثه استناده الى الغير فيكون للامكان امكان
ويتسلسل وان لم يكن حدوثه بامر يقتضيه بل جاز طلب حدوثه لا لعلة يلزم انسداد

باب اثبات الصانع وايضا ان توقف حدوثه للمهية على حادث اخر لتسلسل ولا
فاختصاص الحدوث بوقت دون غيره ترجح بلا مرجح قال صاحب المواقف و
الحق ان الدعوى اظهر من هذين الدليلين بل ربما يشكل على نفي الامكان لمهية
الممكن بان حدوث العالم غير ممكن في الازل لكلال الحدوث ثم يصير ممكنا فيما لا يزال
فيثبت حدوث الامكان بعد ما لم يكن وايضا يحدث امتناع المقدورية للممكن
بعد الوجود لامتناع تحصيل الحاصل والجواب عن الاول ان ازلية الامكان ثابتة
وهي غير امكان الازلية وغير مستلزمة له وذلك لانا اذا قلنا امكانه ازلي
اي ثابت اذ لا كان الازل ظرفا للامكان فيلزم ان يكون ذلك الشيء متصفا بالا
مكان اتصافا مستمرا غير مسبوق بعدم الاتصاف وهذا هو الذي يقتضيه لزوم
الامكان لمهية الممكن وهو ثابت للعالم واذا قلنا ازليته ممكنة كان الازل ظرفا لوجوده
على معنى ان وجوده المستمر الذي لا يكون مسبوقا بالعدم ممكن ومن المعلوم ان
الاول لا يستلزم الثاني لجواز ان يكون وجود الشيء في الجملة ممكنا اما امكانا
مستمرا ولا يكون وجوده على وجه الاستمرار ممكنا اصلا بل ممتنعا ولا يلزم منه
كون ذلك الشيء من قبيل الممتنعات لان الممتنع هو الذي لا يقبل الوجود بوجه
من الوجوه وقال شارح المواقف هذا هو المسطور في كتب القوم وللناظر فيه
بحث وهو ان امكانه اذا كان مستمرا ازلا لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شيء من اجزاء الازل فيكون عدم منعه امرا مستمرا في جميع تلك الاجزاء
فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع من اتصافه بمنع من اتصافه بالوجود في
شيء منها بل جاز اتصافه به في كل منها لا بدلا فقط بل معا ايضا وجواز اتصافه به في
كل منها

منها هو امكان اتصافه بالوجود المستمر في جميع اجزائه الازل بالنظر الى ذاته فازليته
الامكان مستلزمة لامكان الازلية نعم ربما امتنعت بسبب الغير وذلك لا ينافي الامكان
الذاتي انتهى فالحق في الجواب هو التزام امكان الازلية للعالم امكانا ذاتيا وذلك لا ينافي
الحدوث الثابت له لمانع غير الذات والجواب عن الثاني ان كون المقدور مقدورا
امر اعتباري لا يوصف بامكان الوجود حتى يتصور زواله وان وصف بالامكان
من حيث وقوعه صفة لغيره فاعرض له من الامتناع غير الامتناع الذاتي بل هو امتناع
ناش من اخذ الوجود مع المقدور فلا ينافي في الامكان الذاتي **ووجوب الفعليات**
يقارنه جواز العدم اي الممكن الواجب بشرط المحمول يكون جايز العدم
مع كونه واجبا بشرط المحمول لبقائه على طبيعة الامكان ولا منافاة لان الوجوب
ناش من الشرط والامكان حال للمهية من حيث هي لا بشرط وهذا دفع لتوهم
المنافاة بين الوجوب اللاحق والامكان حال للمهية من حيث كان الاول لدفع
توهم المنافاة بين الوجوب السابق والامكان فتدبر فهذا الحكم مختص من بين
الفعليات بالممكن بقرينة المقام فلا يرد ان قولنا واجب الوجود موجود قضية
فعلية لا يخلو من الوجوب اللاحق مع انه لا يقارنه جواز العدم والمراد بالعدم في
قوله جواز العدم اما عدم الوجود لكون الوهم المذكور ماتيا في جانب الوجود
دون العدم او لان حال العدم يعرف بالمقايسة واما عدم المحمول سواء كان وجودا
او عدما فيكون **قوله وليس بلازم** تاكيد المقارنة جواز العدم اي ليس وجوب
الفعليات لازما لمهية الممكن لان وجوب الفعليات لا محالة وجوب بالغير
وقد عرفت انه غير لازم وعلى الاول يكون تاسيسا لان الوجوب اعم من وجوب

الوجود ووجوب العدم ومن مقارنته جواز العدم الوجود لا يلزم جواز عدم .
الوجوب الذي هو اعم ويدل على الاول قوله **ولنسبة الوجوب الى الامكان**
نسبة تمام الى نقص فان التمام والكمال انما يطلق في جانب الوجود ولا
يتعارف اطلاقه على العدم ولذلك قالوا الوجوب انما هو تاكيد الوجود وقوته
والامكان ضعفه فامكان الوجود نقص في الوجود ووجوب الوجود تمام وكمال فيه
لان الممكن في حد الامكان موجود بالقوة فاذا وجب صار موجودا بالفعل والغرض
من هذا الكلام تحقيق نفي المنافاة بين الامكان الذاتي والوجوب الغيري فليتدبر
المسئلة الخامسة والعشرون في الامكان الاستعدادي اعلم ان لفظ الامكان
قد يطلق على معنى اخر غير المذكور وهو تهيؤ الشيء لصيرورته شيئا اخر كتهيؤ
النطفة لصيرورتها انسانا وتهيؤ الطفل لصيرورته كاتبا وهذا المعنى
له نسبة الى الشيء الاول ونسبة الى الشيء الثاني فباعتبار الاول يقال له الاستعداد
فيقال ان النطفة مستعدة لان تصير انسانا وباعتبار الثاني يقال له الامكان
الاستعدادي والامكان الوقوعي ايضا فيقال ان الانسانية يمكن ان توجد
في النطفة ولا يمكن ان توجد في المدرة ولو قيل ان النطفة يمكن ان تصير انسانا
كان معناه ما ذكرنا وهذا اعني كون الانسان ممكنا ان يوجد في النطفة غير الامكان
الذاتي للانسان فان معنى ذلك انه وجود الانسان قد صار بعض شرايطه متحققا
وبعض موانعه مرتفعا وليس ذلك بمعتبر في الامكان الذاتي فان الامكان
الذاتي للانسان بالنسبة الى النطفة والمدرة على السواء بخلاف الامكان الاستعدادي
فالامكان الاستعدادي فالامكان الاستعدادي امكان ذاتي ماخوذ مع تحقق
بعض الشرايط

بعض الشرايط وارتفاع بعض الموانع فيغايره لا محالة مغايرة الكل للجزء فقول
المصنف قدس سره **والاستعدادي** اشارة الى الامكان الاستعدادي بان يراد نسبة
الاستعداد الى المستعد له لا الى المستعد **قابل للشدة والضعف** لان تحقق
بعض الشرايط وانتفاء بعض الموانع مما يختلف كثرة وقلة فامكان الانسانية
للنطفة اشد من امكانها للغذاء واضعف من امكانها للمضغة وكذا امكان الكتابة
للطفل اشد من امكانها للجنين واضعف من امكانها للنزع عرض **وهو صفة وجودية**
من شانها العدم بعد الوجود والوجود بعد العدم كما اشار اليه بقوله **وعدمه اي بعد**
ان كان موجودا اما بحصول الشيء بالفعل واما بانتفاء الاسباب وعروض الموانع
ويوجد بعد ان كان معدوما بحدوث بعض الاسباب وانتفاء بعض الموانع وقوله
للمركبات اشارة الى ان كل ما له امكان استعدادي فلا بد ان يكون مركبا بوجه لان كل ما له
امكان الوجود في الغير اما صورة واما عرض فيكون ماويا محتاجا الى المادة بالمعنى
الاعم الشامل للموضوع بل المتعلق ايضا كالبدن للنفس وكل ماوى ولو بالمعنى الاعم
مركب ولو بوجه ما فلا يقدح في حصر الاستعداد على المركبات ثبوت الاستعداد
في النفوس وساير الصور والاعراض هذا اذا كان المراد من قوله المركبات ان
الاستعداد في النفوس وساير الصور والاعراض هذا انما كان المراد من قوله
المركبات ان الاستعداد استعداد لها اما اذا كان المراد انه محله ومعروضه المركبات
كما قيل فلا اشكال الا انه يق لا شك ان النفس موضوع لاعراض ومحل لاستعدادها
مع عدم تركيبها فيرجع في الجواب عن ذلك الى ما ذكرنا فليستفطن وما قيل من انه
اراد بها التمثيل لا الحصر فان الحكماء وان زعموا ان الامكان الاستعدادي لا يكون

الا لما لم مادة وكل مادي مركب لكن المصنف سيبطله فاورد عليه ان ما سيبطله
المصنف هو افتقار الحادث الى المادة ولا يلزم منه اثبات الامكان الاستعدادي
بدون المادة اذ الحوادث عند المصنف كما لا يحتاج الى المادة لا يحتاج الى الاستعداد
فلعله انما يتحقق الاستعداد عنده في بعض الحوادث وهو المركبات وهو
غير الامكان الذاتي لما عرفت ولكونه صفة وجودية قابلة للشدة والضعف
بخلاف الامكان الذاتي وايضا الامكان الاستعدادي قائم بمحل الممكن فان
استعداد الصورة الانسانية بنفسه قائمة بالنطفة بخلاف الامكان الذاتي للمسئلة
السادسة والعشرون في تقسيم الوجود بحسب انصافه بالقدم والحدوث
فان المتصف بهما بالذات هو الوجود واما الموجود فباعتباره وبالعرض اعلم
ان حقيقة الحدوث والقدم عند الحكماء مسبوقية الوجود بالعدم كما هو المتبادر
من لفظ الحدوث عرفا وعدم مسبوقيته به وكل منهما زماني وذاتي فالحدوث
الزماني هو مسبوقية وجود الممكن بعدمه المقابل له وهو العدم الذي يحصل للممكن
من عدم علته التامة كما ان وجوده يحصل له من وجود علته التامة ويقال له العدم
الواقعي وقد يقال له العدم الزماني ايضا لان من شانه ان يحصل في زمان لا انه لا
يكون الا في زمان والقدم الزماني ما يقابله اعني عدم مسبوقية الوجود بالعدم
المقابل له لا مطلقا والحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل
للوجود وهو العدم الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم الغير المقابل للوجود وهو
العدم الذاتي المجامع للوجود الحاصل للممكن من العلة وهو عبارة عن عدم اقتضاء
الذات للوجود وقد يقال له لا استحقاقية الذات للوجود عن ذاتها وهو من لوازم
الممكن

الممكن والقدم الذاتي ما يقابله وهو مختص بالواجب لذاته ولما كان المتبادر
من العدم عرفا العدم المقابل للوجود اعني العدم الزماني بالمعنى المذكور خص
المتاخرون تفسير القدم والحدوث بعدم المسبوقية بالعدم والمسبوقية به بالزمانيين
وفسروا الذاتيين بعدم المسبوقية بالغير والمسبوقية به وهذا التفسير مساويان
لعدم المسبوقية بالعدم الذاتي والمسبوقية به لان وجود الممكن كما هو مسبوق
بالعدم الذاتي كذلك مسبوق بالعلة ايضا وبالعكس وعلى هذا فمطلق الحدوث
والقدم مفسر بعدم المسبوقية بالغير في الجملة وبالمسبوقية به كذلك فان كان الغير
عدما فالزمانيان وان كان مطلقا فالذاتيان واما من قال ان الحدوث هو المسبوقية
بالعدم فان كان السبق سبقا بالذات فالذاتي وان كان بالزمان فالزماني فالظاهر
انه اراد بالعدم اعم من الذاتي والزماني الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق
الزماني بالزمان الا انه جعل سبق الذاتي بالذات وسبق الزماني بالزمان
واما ما اورد عليه من ان العدم لا تقدم له بالذات على الوجود والا لكان علة
له او جزء علة ولا يمكن ذلك في الممكنات المستمرة الوجود ازلا عندهم مع كونها
محدثة حدوثا ذاتيا فسياتي عن قريب تحقيق ذلك واما المتكلمون فلا
يطلقون الحدوث الا على مسبوقية الوجود بالعدم المقابل ولا يعتبرون العدم
الذاتي في الحدوث مطلقا ولا يقسمون الحدوث الى الذاتي والزماني بل يحصرونه
في الزماني سواء سبق العدم على الوجود بالزمان او بالذات على اصطلاحهم
واذا عرفت ذلك قول المصنف والوجود ان اخذ غير مسبوق بالغير
او بالعدم فقديم والا فحادث تفسير للقديم الذاتي والزماني

والحادث الذاتي والزماني على راي المتاخرين فالقديم الذاتي هو الوجود الغير
المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والقديم الزماني هو الوجود
الغير المسبوق بالعدم اي العدم الزماني بالمعنى الذي قد عرفته والحادث الذاتي
هو الوجود المسبوق بالغير مطلقا سواء كان عدما او غيره والحادث الزماني
هو الوجود المسبوق بالعدم بالمعنى الذي عرفته فتقدير الكلام فقديم اما ذاتي
او زماني والا فحادث اما ذاتي او زماني ثم ان كلا من لفظي القدم والحدوث
قد يؤخذ حقيقيا وهو الذي مر ذكره وقد يؤخذ اضافيا فالقدم الاضافي كون ما
مضى من زمان وجود شيء اكثر مما مضى من زمان وجود شيء اخر والحدوث
الاضافي كونه اقل فالقدم الذاتي اخص من الزماني فان كل ما ليس مسبوقا بالغير
اصلا ليس مسبوقا بالعدم ولا عكس كصفات الواجب عند القائلين بها والعقول
المجردة والافلاك وهيولى العناصر عند الحكماء والقدم الزماني اخص من الاضافي
فان كل ما ليس مسبوقا بالعدم فما مضى من ان وجوده يكون اكثر بالنسبة الى
ما حدث بعده ولا عكس كالاب فانه قديم بالنسبة الى الابن وليس قديما بالزمان
والحدوث الذاتي اعم من الحدوث الزماني فان كل مسبوق بالعدم فهو مسبوق
بالغير ولا عكس اعني ليس كل ما هو مسبوق بالغير فهو مسبوق بالعدم واما بين
الحدوث الاضافي والحدوث الزماني فمساواة فان كل ما زمان وجوده الماضي
اقل فهو مسبوق بالعدم وكل مسبوق بالعدم فزمان وجود الماضي اقل من زمان
وجود ما ليس مسبوقا بالعدم وما يقال في بيان اخصية الحادث الاضافي من الحادث
اقل من زمان وجود ما ليس مسبوقا بالزمان ان القدم الاضافي كالاب مقيسا الى
ابنه

ابنه حادث زماني لا محالة وليس من هذه الحيثية حادثا اضافيا وان كان حادثا
اضافيا من حيثية اخرى اي مقيسا الى الله ابيه فالاب ماخوذا بتلك الحيثية هو
مادة افتراق الحادث الزماني من الحادث الاضافي فاورد عليه ان اعتبار الحيثية
في بيان مادة الافتراق تكلف غير متعارف بل المتعارف فيه انما هو اعتبار الذوات
المتباينة بالذات لا بالحيثيات كيف ولو اعتبر ذلك فليكن القديم الزماني ايضا
من حيث عدم مقايسته الى الحادث الزماني مادة افتراق العدم القديم الاضافي
عن القديم الزماني فيختل النسبة المذكورة بينهما وكذا يمكن القدح في كثير من
النسب ولما كان السبق معتبرا في مفهوم القدم والحدوث وهو على معان
مختلفة مع كونه من عوارض الوجود والعدم وكونه مسئلة على حدة اراد المصنف
ايراد ذلك في خلال مسئلة القدم والحدوث فقال والسبق ومقابلاه
يعني التاخر والمعية اما بالعلية او بالطبع او بالزمان او بالرتبة الحسية او
العقلية او بالشرف او بالذات فهذه معان ستة للسبق على ما اعتبره المتكلمون
وقد خالفوا الحكماء في العدد بالسادس وفي مفهوم الثالث بيان ذلك ان اقسام
السبق عند الحكماء خمسة على ما هو المشهور الاول السبق بالعلية وهو تقدم الفاعل
والموجب بوجود معلوله اما بذاته واما باستجماعه لجميع ما يتوقف عليه
تاثيره فهو لا ينفك عن وجود المعلول لكن العقل يحكم بان الوجود حاصل
للمعلول من العلة وليس حاصلا للعلة من المعلول كما في حركة اليد وحركة المفتاح
فهذا السبق انما هو في العقل لكن بحسب الخارج ويقال له السبق بالذات ايضا
وما قال المحقق الشريف من ان في تقدم العلة التامة بالمعنى والمركب على

المعلول نظرا الى ان مجموع المادة والصورة اللتين من العلل هو عين ماهية المعلول
فلا يتقدم عليه فكذا المشتمل عليه فمدفوع بالفرق بين مجموع الاجزاء اعني المعروض
لمعنى التالف والمعتبر من حيث هو معروض لا المركب من العارض والمعروض فانه
امر ذهني لا محالة خارج عما نحن فيه وبين الاجزاء بالاسر فان الاجزاء بالاسر مغاير
لمجموع الاجزاء اذ الاجزاء بالاسر غير معتبر مع حيثية المعروضية لمعنى التالف بخلاف
مجموع الاجزاء المعتبر مع الحيثية المذكورة كما انه مغاير للكل الافرادي فما هو عين
المهية انما هو مجموع الاجزاء من حيث هو الاجزاء بالاسر اعني ما هو معروض للاجتماع مطلقا
فلا اشكال اصلا وتوضيحه ان لاجزاء المهية اربع اعتبارات احدها اعتبار
كل جزء جزء اعني مفاد القضية الكلية وهو المراد بالكل الافرادي وثانيها مجموع
الاجزاء مع هيئة الاجتماع المخصوص العارض لها الذي هو امر عقلي اعني مجموع
العارض والعرض وذلك المجموع ايضا امر عقلي لا محالة وثالثها مجموع الاجزاء لا مع
الهيئة الاجتماعية المخصوصة بمعنى مجموع العارض والمعروض بل المعروض فقط لكن
من حيث هو معروض للهيئة الاجتماعية المخصوصة على ان يكون التقييد داخلا والقيد
خارجا ورابعها مجرد المعروض لا مع العارض ولا من حيثية المعروضية وهذه
الثلثة الاخيرة مشتركة في مطلق الاجتماع والمعتبر بخلاف الاعتبار الاول اعني
الكل الافرادي اذ ليس معتبرا فيه ذلك اصلا متغايرة في ان الاول منها معتبر مع
الاجتماع المخصوص والثاني من حيث الاجتماع المخصوص لا معه والثالث لا مع
الاجتماع المخصوص ولا من حيث الاجتماع المخصوص بل اما مع الاجتماع مطلقا
واما من حيث الاجتماع مطلقا سواء كان هذا الاجتماع المخصوص اذ غيره وهذا

هو المراد من الاجزاء بالاسر فان قلت المعلول يتوقف على الاجتماع المخصوص لا محالة
فهو ايضا داخل في العلة التامة وان لم يكن داخلا في المعلول فمجموع المادة والصورة
الصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخل في العلة التامة وهو بهذه الحيثية
عين المعلول فيعود الاشكال حذ عا قلت كون الاجتماع المخصوص داخلا في العلة
التامة لا يلزم كون مجموع المادة والصورة من حيث الاجتماع المخصوص داخلا
فيها كما لا يخفى على المتامل وقد يدفع الاشكال المذكور بالفرق بين المجموع معا مجتمعا
وبينه لا معا منفردا او توضيحه ان الحكم قد يكون على كل واحد بحيث لا يصح على المجموع
وقد يكون على كل واحد وعلى المجموع ايضا لكن لا معا كالدخول في الدار للمجموع الانسان وقد
يكون على المجموع معا كالحكم على العسكر بفتح البلاد وكسر الاعداء وغير ذلك فمجموع المادة
والصورة ان اخذ على الوجه الثاني كان داخلا في العلة التامة وان اخذ على الوجه
الثالث لم يكن داخلا فيها وهو بهذا الاعتبار عين المعلول فتدبر ولما ما يتوهم من عدم
اعتبار العلة التامة في السبق بالعلية مستندا بما ذكره في مثاله من حركة اليد وحركة
المفتاح فان حركة اليد ليست علة تامة لما يتوقف وجود المعلول بعد وجودها
من حيث هي علة على امر اخر ولا يقدح في ذلك كون وجودها متوقفا على شيء
اخر شيء اخر الثاني السبق بالطبع وهو تقدم العلة الناقصة على المعلول كتقدم
الواحد على الاثنين فان العقل يحكم بانه لا يتحقق الاثنين الا والواحد متحقق ويتحقق
الواحد ولا يحقق للاثنين وهو يلزمه وهم بجواز الانفكاك بين المتقدم المحتاج
اليه بالذات وهو المتقدم والمتاخر من حيث التقدم بالطبع فانه امتنع من جهة اخرى
لا محالة وهذان التقدمان مشتركان في معنى واحد يقال له التقدم بالذات وهو التقدم

المحتاج اليه على المحتاج وقد يقال له التقدم بالطبع ايضا فكل واحد من لفظي التقدم
بالذات والتقدم بالطبع مشترك بين المعنى المشترك وبين واحد من قسميه ولاشتراكهما
في معنى واحد لا يقدح في عدهما قسمين من السبق لما سياتي الثالث السبق
بالزمان وهو تقدم السابق الغير المجامع للمسبوق سواء كان عدم اجتماعه معه
لذاتي السابق والمسبوق كتقدم الامس على اليوم او لا كتقدم الحادث الامسي
على الحادث اليومي ويعود لا محالة الى اجزاء الزمان فهذا التقدم بعرض اولا وبالذات
لاجزاء الزمان وثانيا وبالعرض لما ينسب اليها اذ ليس في الموجودات شيء ينقضي و
يتصرم بذاته وينفرض له بحسب التقضي والتصرم اجزاء غير مجتمعة في الوجود سوى
الزمان اذ الحركة ايضا ليس لها ذلك الا بعد تعينها بمقدارها الذي هو والمراد
من الزمان وذلك بديهي لمن تصور ماهية الزمان وبنبه المحقق الشريف على ذلك
انه اذا قيل وجود زيد متقدم على وجود عمرو اتجه ان يقال لماذا قلت انه متقدم عليه
فلو اجيب بان وجود زيد كان مع الحادثة الفلانية ووجود عمرو مع الحادثة الاخرى
وتلك الحادثة كانت متقدمة على هذه اتجه ايضا ان يقال لم قلت ان تلك متقدمة
على هذه فلو اجيب بان تلك كانت امس وهذه كانت اليوم وامس متقدم على اليوم
لم يصح ان يقال يقال لماذا قلت متقدم عليه ونوقش معه بان انقطاع السؤال عند
قولنا تلك كانت امس وهذه كانت اليوم انما هو لاجل ان التقدم معتبر في مفهوم
لفظة امس وكذا التاخر في مفهوم لفظة اليوم وايضا انقطاع السؤال يدل على علم على
عدم الواسطة في الاثبات لا في الثبوت واجيب عن الاول بان امس اشارة الى قطعة
معينة من الزمان وكذا اليوم وعن الثاني بان عدم صحة السؤال يدل على عدم الواسطة
في الثبوت

في الثبوت ايضا فان ظهور الواسطة لا يحيل السؤال عنها الرابع السبق بالرتبة
ويقال له التقدم بالمكان ايضا كتقدم الامام على المأموم وتقدم من يلي الصدر على
من يليه وذلك يكون بين اشياء مرتبة بالقياس الى مبدء محدود اما بحسب الحس
كما ذكرنا واما بحسب العقل كما في تقدم النوع العالي على المتوسط وهذا معنى قوله الحسية
او العقلية الخامس السبق بالشرف وهو كتقدم الفاضل والرئيس على المفضول
والمرؤس في اختيار امر مثلا هذا تقرير اقسام السبق على مذهب الحكماء و
المتكلمون وافقوهم في مفهوم السبق بالعلية وبالطبع وبالرتبة وبالشرف وخالفوهم
في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا في مفهوم السبق بالزمان فانهم اعتبروا
في مفهوم السبق الزماني ان يكون الزمان خارجا عن السابق والمسبوق
فهم يخصونه بالزمانيات او يجعلون الواقع بين اجزاء الزمان قسما سادسا من
السبق ويسمونه سبقا بالذات ولا يحصرونه في اجزاء الزمان بل يجعلون
سبق عدم الحادث كالزمان على وجوده من هذا القبيل لكونه غير مجامع للوجود
عندهم فهم يجعلون سبق السابق الغير المجامع مع المسبوق على قسمين قسم
يعرضه بسبب الزمان ويسمونه السبق الزماني وقسم يعرضه لذاته ويسمونه سبق
بالذات كسبق اجزاء الزمان بعضها على بعض ليس بالعلية لانه يوجب الاجتماع
في الوجود قالوا ولا بالطبع ولا بالرتبة ولا بالشرف لان شيئا منها لا ينافي الاجتماع في
الوجود وهو ينافيه لا يقال سبق العلة المعدة سبق بالطبع مع انه لا يجوز اجتماعها
مع المعلول لانا نقول العلة المعدة بالوجود وعدمها كليهما مدخل في وجود المعلول
فلكل منها سبق بالطبع عليه وسبق العدم مجامع لا محالة وما لا يجامع هو سبق الوجود

واتما لزم ذلك بالعرض من حيث ان الدهر الطاري ايضا مدخل في وجود المعلول والا فهو من حيث هو سابق بالطبع لا ينافي الاجتماع معه على انه غاية ما في الباب ان يكون لوجود العلة المعدة سبقان بالطبع وبالزمان فمن حيث السبق بالطبع لا ينافي الاجتماع ومن حيث السبق بالزمان ينافيه ولا فساد فيه ولا بالزمان والا لزم ان يكون للزمان زمان فهو قسم سادس والجواب انه انما يلزم ان يكون للزمان زمان لو لزم ان يكون هذا السبق بزمان زايد على السابق والمسبوق كما اعتبر ثم وليس بلازم لجواز ان يكون السابق والمسبوق بهذا السبق نفس الزمان ويكون عروض السابقية والمسبوقية لهما لذاتيهما ويكون عروضها لغير اجزاء الزمان بسبب اجزاء الزمان ولا استحالة فيه اصلا كما عرفت واذا علم اقسام السبق علم اقسام التاخر ايضا لانه مضايفه واما اقسام المعية فلا خفاء في المعية الرتبية كما هو بين متساويين وكمتجاورين ولا في المعية بالطبع كعلتين ناقصتين لمعلول واحد وكمعلولين مشروطين بشرط واحد ولا بالعلية كعلتين مستقلتين لمعلول واحد نوعي وكمعلولين لعلة واحدة مطلقا عند المتكلمين كحوادث مجتمعة في زمان واحد وكذا في الزمانية الغير الحقيقية عند الحكماء واما في الحقيقية عندهم وفي الذاتية عند المتكلمين فلا يتصور في اجزاء الزمان واما في غير اجزاء الزمان فلا برهان نفيا واثباتا والحصر في الاقسام الخمسة والستة عند المتكلمين استقرائي لا عقلي مردد بين النفي والاثبات فيمكن الزيادة عليها لو وجد قسم اخر كما سياتي ثم ربما قيل في وجه الضبط على مذهب الحكماء المتقدم اما ان يجامع المتاخر في الوجود او لا الثاني هو التقدم بالزمان والاول اما ان يكون بينهما ترتب وهو التقدم بالرتبة

اولا

اولا وهو اما ان لا يكون بينهما احتياج وهو التقدم بالشرف او يكون فاما ان يكون المحتاج اليه علة تامة وهو التقدم بالعلية اولا وهو التقدم بالطبع وقيل عليه من انه يلزم على هذا ان يكون تقدم العلة المعدة على معلولها تقدما بالزمان لا بالطبع فمدفوع بما قد عرفت وان شئت قلت المتقدم ان احتاج اليه المتاخر فان كان علة تامة له فهو بالعلية والا فبالطبع وان لم يحتج فان لم يمكن اجتماعهما في الوجود فبالزمان وان امكن فان اعتبر بينهما ترتب فبالرتبة والا فبالشرف ومقوليته بالتشكيك قد يظن ان السبق لفظ مشترك بين هذه المعاني والتحقيق انه مشترك معنوي لكنه مقول بالتشكيك قال في اول رابعة الهيات الشفا ان التقدم والتاخر وان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد يجتمع على سبيل التشكيك في شيء وهو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء ليس للمتاخر ولا يكون للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم انتهى فهذا معنى واحد مشترك بين جميع الاقسام وهو الذي يسمونه ملاك التقدم وما فيه التقدم ثم قال والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في اشياء لها ترتيب كما هو في المكان فالذي هو اقرب من مبدأ محدود يكون له ان يلي ذلك المبدأ حيث ليس يليه ما بعده والذي بعده يلي ذلك المبدأ وقد وليه هو وفي الزمان كذلك ايضا بالنسبة الى الان الحاضر او ان نفرض مبدأ وان كان مختلفا في الماضي والمستقبل ثم نقل اسم القبل من ذلك الى ما هو اقرب من مبدأ محدود وقد يكون هذا التقدم الرتبي في امور بالطبع كما ان الجسم قبل الحيوان بالقياس الى الجوهر بعد وضع الجوهر

مبدءا ثم ان جعل المبدأ ثم ان جعل المبدأ الشخص اختلف وكذلك الاقرب من المحرك الاول كالصبي يكون قبل الرجل وقد يكون في امور ليس الطبع بل اما بصناعة كنغم الموسيقي فانك ان اخذت من الحدة كان المتقدم غير الذي يكون اذا اخذت من الثقل واما بحيث واتفاق كيف كان ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفايق والفاضل والسابق ايضا ولو في غير الفضل متقدما فجعل نفس المعنى كالمبدأ المحدود فما كان له منه ما ليس للاخر واما اللاحق فليس له الا ما لذلك جعل متقدما فان السابق في باب ما له ما ليس للتالي منه فهو للسابق وزيادة ومن هذا القبيل ما جعلوا المخدوم والرئيس قبل فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين يقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس وليس للمرؤس ثم نقلوا الى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي يكون له الوجود اولا وان لم يكن للثاني لا يكون له الا وقد كان للاول وجودا متقدما على الاخر مثل الواحد فانه ليس من شرط الوجود للواحد ان يكون الكثرة موجودة ومن شرط الوجود للكثرة ان يكون الواحد موجودا وليس في هذا ان الواحد يفيد الوجود للكثرة او لا يفيد بل انه يحتاج اليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان شيئان وليس وجود احدهما من الاخر بل وجوده له من نفسه او من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الاول فله من الاول وجوب الوجود الذي ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان على تجويز من ان يكون ذلك الاول مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة لوجوب

وجو

وجود هذا الثاني فان الاول يكون متقدما بالوجود لهذا الثاني ولذلك لا يستنكر العقل البتة ان يقول لما تحرك المفتاح حرك زيد يده وان كان نقول ثم تحرك المفتاح علمنا انه حرك زيد يده فالعقل مع وجود الحركتين معا في الزمان يفرض لاحدهما تقدما وللاخرى تاخرا اذ كانت الحركة الاولى ليس سبب وجودها الحركة الثانية والحركة الثانية سبب وجودها الحركة الاولى انتهى كلام الشفا وهو صريح في ان المعنى المشترك بين جميع اقسام التقدم هو كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر الا وهو للمتقدم لا مجرد كون شيء للمتقدم وليس للمتاخر كما توهم شارح المقاصد ليرد انه صادق على كل شيء نسب الى اخر ضرورة انه يشتمل على امر لا يوجد في الاخر ثم ظهر منه ان لفظ السبق وما يرادفه كان مطلقا في العرف العام على الزماني والمكاني لوجود ذلك المعنى فيهما فهذا المعنى المشترك معنى اصطلاحي للفظ السبق وما يرادفه فلا ينافي كونه مشتركا معنويا قوله ثم نقل الى كذا والى كذا فليتفطن وظهر ايضا ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر فيه اما مبدأ محدود او المجعول كالمبدأ المحدود ففي الاول يكون ما فيه التقدم هو النسبة الى ذلك المبدأ المحدود وفي الثاني يكون ما فيه التقدم هو نفس ذلك المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وظهر ايضا ان اختلاف اقسام السبق انما هو لاختلاف ما فيه التقدم وانه في التقدم المكاني والزماني هو النسبة الى المبدأ المحدود وفي الشرفي هو الفضل والمزية وفي الطبيعي هو الوجود وفي العلي هو الوجوب فان قلت للعلة الناقصة ايضا تقدم بالوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد فما الفرق بينها وبين العلة التامة حتى جعل لاحدهما تقدم بالطبع وللاخرى تقدم بالعلية

مع كونه ما فيه التقدم في كليهما هو الوجوب قلت ما فيه التقدم في العلة الناقصة ليس
هو الوجوب لان وجوب المعلول ليس مستفادا منها بل من العلة التامة بل وجوب
المعلول هو وجوب العلة التامة من حيث هي علة فلها الوجوب حين ليس للمعلول
وليس للمعلول الا حين لها بخلاف العلة الناقصة فانه لا يصلح ان يق ليس للمعلول
وليس للوجوب الا حين للعلة الناقصة وجوب فان وجوب العلة الناقصة لا دخل
له في وجوب المعلول بل وجوبها انما هو لتوجد فيكون لوجودها مدخل في وجوده
فليتفطن وظهر ايضا ان مقوليته بالتشكيك على اقسام مر انما هو لكون هذا المعنى
اظهر في العرف وعند الجمهور في بعضها دون بعض واطلاق التقدم عليه اولى
من اطلاقه على دونه فاطلاقه على الرتبي الشامل للزماني اولى من اطلاقه على الشرفي
وعلى الشرفي اولى من الطبيعي وعلى الطبيعي اولى من العلي فما قيل من ان السبق بالعلية
اولى بالسبق من السبق بالطبع لان الاحتياج الى العلة المؤثرة الموجبة اقوى
من الاحتياج الى علة غيرها وكل منها اولى بمفهوم السبق من السبق بالشرف وبالرتبة
وبالزمان لان السابق من هذه الثلثة يجوز ان يصير متاخرا وهو هو بعينه بخلاف
العلية والطبع محل نظر وظهر منه ايضا ان التقدم بالرتبة اعم من الزماني والمكاني
والمشهور هو تخصيصه بالمكاني فان قلت اذا كان اختلاف انواع السبق
لاختلاف ما فيه السبق فما فيه السبق في الزماني والمكاني واحد وهو النسبة الى
المبدأ المحدود كما ظهر من كلام الشيخ فينبغي ان يكونا نوعا واحدا لا نوعين قلت
هما مع الاتفاق في ذلك اختلفا في الاجتماع مع المتاخر وعدمه ولذلك جعلا نوعين
كما ان التقدم بالعلية وبالطبع اتفقا في كونهما تقدما بالذات لكن لما اختلفا في ان
احدهما

احدهما مفيد وموجب للمتاخر دون الاخر جعلا نوعين فملاك التقدم في الزماني
هو تلك النسبة غير قارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة وليست لتاليه
الذي ليس بموجود بعد ولا يكون لتاليه الا وقد كانت لسابقه ونقصت مع نقيضه
وفي المكاني هي النسبة القارة فالسابق الى المبدأ المحدود له تلك النسبة الى المبدأ المحدود
وليست لتاليه الذي هو موجود معه ولا يكون لتاليه الا وهي موجودة لسابقه الموجود
معه هنا وقيل الملاك في الزماني هو الوجود ايضا كما في الطبيعي الا ان في الزماني
لا بد فيه من عدم الاجتماع في الوجود بخلاف الطبيعي فان قلت قول الشيخ في مثال
التقدم بالشرف فان الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وانما يقع للمرؤس حين
وقع للرئيس فتحرك باختيار الرئيس ليس مما ينبغي فان ذلك اخراج له من التقدم
بالشرف والحاق له بالتقدم بالذات بل ينبغي ان يقول ان الاختيار يقع منه للرئيس
ما لا يقع منه للمرؤس الا بعض منه قلت غرضه بيان جريان ما فيه التقدم وهو
اصل الاختيار والظاهر ان اختيار المرؤس وهو اختيار الجزء بعض من اختيار
الرئيس وهو اختيار الكل واما كون اختيار الرئيس سببا لاختيار المرؤس و
تحقق التقدم بالذات هناك فلا ينافي صحة تحقق التقدم بالشرف ايضا وهو ظاهر
كما مر فان قلت قد يظن ان ههنا قسما سادسا للتقدم على راى الحكماء ايضا وهو
التقدم بالمهية كتقدم الواحد على الاثنين وبالجملة فتقدم الجزء المادي والصوري
بل الجنس والفصل ايضا على المهية فان حاجة المهية الى الاجزاء حاجة في القوام
لا في الصدور بخلاف حاجتها الى الفاعل فانها حاجة في الصدور فكما ان المهية
في وجوب الوجود يحتاج الى الفاعل الذي هو العلة الصدورية فكذا في تحصيل

ربع الاعتراض بعض الافاضل على الشيخ
...

القوام يحتاج الى الاجزاء التي هي العلة القوامية فحصول القوام هو ما فيه التقدم
في هذا القسم فان القوام حاصل للجزء وليس بحاصل للكل الا وهو حاصل للجزء
فهل لذلك وجه قلت نعم وهو الظاهر من كلام الشيخ في الاشارات حيث
قال الشيء قد يكون معلولا للشيء باعتبار مهيته وحقيقته وقد يكون معلولا في
وجوده واليك ان تعتبر ذلك بالمثلث فان حقيقته متعلقة بالسطح والخط
الذي هو ضلعه ويقومانه من حيث هو مثلث وله حقيقة المثلثية كانهما
علتاه المادية والصورية واما من حيث وجوده فقد يتعلق بعلة اخرى ايضا غير
هذه ليست هي علة يقوم مثلثيته ويكون جزءا من حدها انتهى ولقد بالغ بعض
الاعاظم في تقرير ذلك على ابلغ وجه لا يق حاجة المهية في ان يحصل لها
قوام ليست مخالفة لحاجتها في ان يقال لها وجود فان اثر الفاعل ليس الا نفس
المهية والوجود منتزع في العقل وليس للفاعل تاثير جديد في المهية المركبة
بعد افادة جميع اجزائه بل افادته للمهية نفس افادته لمجموع الاجزاء فليس لها الى الفاعل
بعد الحاجة في افادة جميع الاجزاء حاجة اخرى في افادة الوجود وظهر من هذا
ان النزاع في انه هل مرتبة تقوم المهية وفعليتها متقدمة على مرتبة الوجود
كما هو راي المحقق الدواني ام بالعكس كما هو راي السيد المدققين لا يرجع
الى طائل فهذا التقدم ليس سواء التقدم بالطبع لانا نقول ما ذكرت انما هو بحسب
الوجود في الخارج وكون المهية واقعة فيه وكلامنا انما هو في نفس المهية ما
خوذة باعتبارها في حد ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين ولا شك في صحة
هذا الاعتبار فانهم الذين جعلوا اللوازم التي يلزم المهية بحسبه مسماة بلوازم المهية
المقابلة

المقابلة للوازم الوجود الذهني ولوازم الوجود الخارجي فتحقق المهية في
هذا الاعتبار مسبوق بتحقق ما هو جزء لها لا محالة فمنها الاحتياج ليس احتياجا
في الوجود اذ ليس ههنا اعتبار للوجود مطلقا حتى يظهر ان النزاع المذكور
يرجع الى طائل وان الحق هو تقدم فعلية المهية وتقررها على مرتبة الوجود
تقدما بالطبع بل بالمهية ايضا وذلك بناء على المشهور من جعل المهية والتعبير
بالفعلية والتقرر انما هو لضيق العبارة فلا يرد ان المراد من الوجود ليس
سوى تقرر المهية وفعليتها فلا تغفل وليعلم ان لاجزاء المهية على هذا يكون
نوعان من التقدم بالطبع وبالمهية فلا ينافي عدهم تقدم الواحد على الاثنين
من امثلة التقدم بالطبع ثم ان التقدم بالمهية ايضا داخل في التقدم بالذات
بالمعنى الاعم وهو الذي يكون لعلاقة ذاتية فيكون على ثلثة اقسام التقدم بالعلية
والتقدم بالطبع والتقدم بالمهية وملاك التقدم في هذه الثلثة الوجوه
عارضه الذي هو الوجوب ومعروضه الذي هو نفس المهية ولما كانت هذه
مفهومات متغايرة ومراتب مترتبة بحسب الاعتبار في نفس الامر فاذا جعل
كل واحد منها ما فيه التقدم حصلت انواع ثلثة من التقدم لا محالة ثم ما قاله
المصنف قدس سره في نقد التنزيل من ان الجنس متقدم على نوعه لا لكونه جزءا
له ليكون تقدمه تقدما بالطبع اذ هو من حيث انه جزء لا يحمل على كله فلا يكون
جنسا والجنس يجب ان يحمل على نوعه ولا لكونه علة تامة له وهو ظ ولا يكون
كل منهما في زمان ولا في رتبة عقلية او حسية اذ جنس الشيء ليس يجب ان
يكون فوقه جنس ولا لكونه اشرف من نوعه فهو لكونه عاما ممكنا ان يوجد و

يعقل دان لم يوجد ويعقل النوع المعين فتقدم العام على الخاص نوع اخر من التقدم
سوى الخمسة المشهورة فالظاهر ان مراده هو التقدم بالمهية وهو ان كان
حاصلا للجزء ايضا الا انه اراد اثباته حيث لا يمكن تحقق نوع اخر من التقدم
فتدبر وما يقال ان التقدم بالمهية اسم للتقدم بالطبع اذا اطلق في نحو المهية
لان المتقدم ههنا متقدم محتاج اليه باعتبار الذات والحقيقة دون مجرد الوجود
فان ذات الاثنين لا يتم ولا يعقل بدون الواحد ليس بشيء لان هذا التعليل
صريح في ان الملاك ههنا هو تقوم الذات وتقررها دون وجودها فكيف
يكون هذا القسم داخلا في المتقدم بالطبع الذي ليس الملاك فيه سوى الوجود
فان قلت قد ظن بعض الاعاظم ان ههنا قسما سابقا سماه التقدم الدهري والسرمدي وهو التقدم بحسب وجوب الوجود في متن الواقع بخلاف التقدم بالعلية فانه التقدم
بحسب وجوب الوجود في المرتبة العقلية فالمتقدم بحسب التقدم الدهري له الوجوب في متن
الواقع وليس هذا الوجوب للمتاخر بحسب المرتبة العقلية وليس هذا الوجوب للمتاخر
ليس حاصل للمتاخر الا وهو حاصل للمتقدم فما ظنك فيه قلت يمكن ان يقال ان ذلك ليس سوى
التقدم بالعلية فان كون معنى التقدم بالعلية بحسب الوجوب في المرتبة العقلية ليس لان
المتقدم والمتاخر او وجوبها ليس الا في العقل بل معناه كون الحكم بهذا التقدم
انما هو للعقل فقط بخلاف ساير التقدمات سواء كان المتقدم والمتاخر بما هما متقدم
ومتاخر من شانهما الوجود في العقل كما في العلة والمعلول الممكنين المدركين بالكنه
من جهة العلية والمعلولية كحركة اليد والمفتاح اولا كما في الواجب بالقياس الى
العقل الاول مثلا فان العقل الاول وان جاز كونه مدركا بالكنه من جهة كونه معلولا
لكن

والسبق حاصل للمتاخر بحسب الاوجوب حاصل للمتقدم كما ان المتقدم بالعلية له الوجوب بحسب

لكن الواجب ليس بمدرك بالكنه من جهة كونه علة فالحاكم بالتقدم في المثالين
انما هو العقل بحسب الخارج لا بحسب الذهن بمعنى ان العقل يحكم بان حركة اليد
مقدمة متقدمة بحسب الخارج على حركة المفتاح لا بحسب الذهن وكذا في الواجب
بالقياس الى العقل الاول فما تمسك به في نفي التقدم العلي للواجب ليثبت له التقدم
الدهري من ان الواجب ليس له مرتبة عقلية لامتناع حصوله في شيء من المدارك
والتقدم بالعلية انما هو بحسب المرتبة العقلية منظور فيه فليتدبر ويتحفظ
الاضافة بين المضافين في انواعه لما ذكر ان السبق مقول بالتشكيك
على انواعه اراد ان يذكر ان التاخر ايضا مقول بالتشكيك بين نوعين من انواع السبق
محفوظ انواعه بنفس التشكيك الحاصل بين انواع السبق يعني ان النسبة بين نوعين
من انواع السبق محفوظة بين النوعين من انواع التاخر اللذين هما مضايفان لذلك
النوعين من انواع السبق مثلا اذا كان السبق الرتبي اولى على ما ذكرنا بالسبق
من السبق الشرفي كان التاخر الرتبي ايضا اولى بالتاخر من التاخر الشرفي وهكذا
في ساير اقسام السبق فقوله بين المضايفين متعلق بقوله ويتحفظ وقوله
في انواعه متعلق بالاضافة اي الاضافة الحاصلة في انواع السبق اي بين نوعين
من انواعه وحيث وجد التشكيك وساير جنسية السبق على اقسامه امتنع
جنسيته اي جنسية السبق لتلك الاقسام بناء على تقريره من نفي التشكيك
في الذاتيات والتقدم دائما العارض ماني اي مكاني هذا الكلام ناظر الى
ما ذكرنا انه مدلول كلام الشيخ من ان جميع ما يطلق فيه التقدم ينبغي ان يعتبر اما
مبدأ محدودا او المجهول كالمبدأ المحدود فما يعتبر فيه المبدأ المحدود انما يعتبر ذلك لعارض

او غيرهما

زماني او مكاني لان كلا من الزمان والمكان هو الذي يمكن ان يكون ذا مبدأ محدود ومتعينة
متعينة بالحقيقة وما يعتبر فيه كالمبدأ المحدود انما يعتبر فيه ذلك لعارض غير زماني
او مكاني هو المعنى المجعول كالمبدأ المحدود وح يكون ذلك الحكم مطردا في الاقسام الخمسة
للسبق على راي الحكماء دون القسم السادس الذي اعتبره المتكلمون حيث جعلوا
السبق فيه لذات السابق لا باعتبار امر عارض لما فرغ من ابحاث السبق واقسامه
عاد الى ابحاث القدم والحدوث فقال والقدم والحدوث الحقيقيان اي الاضافيان
الاضافيان لا يعتبر فيهما الزمان اي لا يجب ان يكون كل حادث حادثا في زمان
وكل قديم قديما في زمان اي في شيء لان الزمان اما حادث او قديم اذ لا مخلو عنهما الكونهما
ايجابا وسلبا فيكون ايضا على التقديرين في زمان وهكذا فيلزم التسلسل والغرض
منه ان لا يلزم من فرض حدوث الزمان قدمه على ما هو توهم جماعة والحدوث
الذاتي متحقق على ما عرفت ان معنى الحدوث الذاتي على مصطلح المتاخرين هو
مسبوقية الوجود بالغير وما فسره به الامام الرازي وغيره من احتياج الشيء في وجوده
وجوده الى غيره فراجع اليه اذ الحدوث باي معنى كان يعتبر في مفهومه المسبوقية
فلا يكون نفس الاحتياج المذكور حدوثا بل يلزمه من كون الشيء في وجوده
مسبوقا بغيره فتحقق الحدوث الذاتي بهذا المعنى ظاهر مكشوف اذ لا شبهة
في حاجة الممكن الموجود من علة وهذا وهذا هو مراد المصنف قدس سره ولهذا
لم يتعرض الى بيانه واما الحدوث الذاتي على مصطلح القدماء اعني المسبوقية بالعدم
الذاتي فيمكن بيانه اعني بيان سبق العدم الذاتي للممكن على وجوده بنوعين من
السبق احدهما السبق بالطبع لان وجود الممكن عن الغير يتوقف على عدمه الذاتي
اذ لو العدم

اذ لولا عدمه الذاتي لكان واجبا او ممتنعا فلا يمكن ان يوجد بالغير وما قيل من
انه لو تقدم العدم على الوجود بالطبع لزم ان لا يتحقق العلة التامة البسيطة
وهو خلاف مذهبهم كما مر وجوابه ان العدم الذاتي كالامكان وساير الاعتبارات
اللازمة له ماخوذة في جانب المعلول فلا يقدح شيء من ذلك في بساطة
العلة وهذا ما وعدناك سابقا وثانيهما التقدم بالمهية الذي قد حققنا انه
قسم ثالث من اقسام التقدم بالذات وهو الذي قد قال الشيخ في بيانه ان للمعلول
في نفسه ان يكون ليس وله عن علته ان يكون ايس اي موجودا والذي يكون
للشيء في نفسه قدم عند الذهن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له عن غيره
فيكون كل معلول ايسا بعد ليس بعدية بالذات هذا كلامه فمقصود الشيخ من
التقدم بالذات ههنا هو التقدم بالمهية لان تقدم ما بالذات على ما بالغير هو
هذا التقدم اذ التقدم بالمهية لان ما بالذات حاصل وليس بحاصل لما بالغير
الا وهو حاصل لما بالذات فيتحقق هناك التقدم لما بالذات حاصل وليس بحاصل
ملاك التقدم بالمهية فما بالذات متقدم بالمهية على ما بالغير وهو المطلوب ولعل هذا
اعني بيان التقدم بالمهية هو مراد من قال في بيان تقدم ما بالذات على ما بالغير ان
ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته لكونه مستلزما لارتفاع ذاته ليستلزم ارتفاع
ما بالذات بحسب الغير ولا يقتضي ارتفاع حاله بحسب ذاته لا بيان التقدم بالعلية
او بالطبع ليرد عليه ما اورده شريف المحققين في شرح المواقف وفي حاشية
الشرح القديم من انه انما يتم اذا كان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته سببا موجبا
لارتفاع ذاته كما ان ارتفاع ذاته سبب موجب لارتفاع حاله بحسب الغير وليس

القائل هو شارح المواقف

كذلك بل بالعكس وان كان الاستلزام حاصلا من الطرفين والعجب من المحشي
الدواني حيث توهم ان غرض الشيخ هو بيان تقدم العدم الواقعي المقابل للوجود
على الوجود فاورد عليه ان المعلول ليس له في نفسه ان يكون معدوما كما ليس له
في نفسه ان يكون موجودا ضرورة احتياجه في كلا طرفي الوجود والعدم الى
العلة انتهى والجواب ان غرض الشيخ بيان تقدم العدم الذاتي على الوجود وهو ليس
بمستند الى العلة بل المستند اليها هو العدم المقابل للوجود ولا يعتبر تقدمه
في الحدوث الذاتي كما عرفته والقدم والحدوث اعتباران عقليان
ينقطعان بانقطاع الاعتبار اي ليس شيء من التقدم والحدوث
صفة عينية موجودة في الخارج خلافا لطايفة من المتكلمين اما القدم فمع عدم
تصور ذلك فيه لكونه عدميا لا محالة اذ لا نعني به سوى عدم المسبوقية لو فرض
كونه موجودا لكان قديما بالزمان ان كان زمانيا اذ لا يجوز خلو ذات القديم
الزماني عن صفة القدم فقدمه ايضا يكون قديما وهكذا او حادثا بالذات ان
كان ذاتيا لكونه مسبوقا بالعدم الذاتي ضرورة احتياجه الى موصوفه ولها
الحدوث فلانه لو كان موجودا لكان حادثا لامتناع وجود الصفة قبل
موصوفها محدوثه ايضا حادث فيلزم التسلسل على التقديرين بل هما اعتباران
يحصلان في العقل عند ملاحظة عدم تأخر وجود الشيء عن الغير وملاحظة
تأخره عنه ولما كان مظنة ان يتوهم انهما وان كانا اعتباريين لكن لا شبهة في
كونهما ثابتين لموصوفهما في نفس الامر فثبوت كل منهما في نفس الامر اما حادث
واما قديم ويلزم التسلسل اجاب بانهما ينقطعان بانقطاع الاعتبار يعني ان ثبوتها
في نفس

في نفس الامر انما يتحقق في ضمن ثبوتها في العقل فكلما اعتبرها العقل يمكن وصف
ثبوتهما من حيث انه ثبوت لها بالقدم والحدوث لكن اعتبار العقل منقطع لا
فينقطعان بانقطاعه بخلاف ما اذا كانا موجودين في الخارج فليتدبر وتصدق
الحقيقية بينهما اي تصدق المنفصلة الحقيقية بين القديم والحادث
فيما اذا كان الموضوع هو الموجود كقولنا الموجود اما قديم واما حادث لان الترديد
بين القدم والحدوث ترديد بين المسبوقية وسلب المسبوقية فلا يجتمعان ولا
يرتفعان وكذا الذاتي والغيري وكذا تصدق الحقيقية بين الوجوب الذاتي
والوجوب الغيري والموجود اما منع الجمع فلما مر من ان الواجب بالذات
لا يكون واجبا بالغير واما منع الخلو فلما ثبت من الوجوب الغيري الامكان في الموضوع
الموجود بخلاف الامكان لما مر من ان الممكن ما لم يجب لم يوجد وانما ذكر ههنا الاشتراك
في الموضوع الموجود بخلاف الحقيقية بين الثلث كما مر المسئلة
السابعة والعشرون في خواص الواجب اعني لوازم الوجوب الوجودي التي تلحقها
لها في الاصطلاح خواص الواجب وان لم يكن كل منها مختصا بالواجب فلا بد ان
ماسوى الخاصة الاخيرة اي كون الوجود عين المهية غير مختصة بالواجب فان
عدم التركب من الاجزاء وعدم كونه جزء الغيره متحققان في غيره ايضا او نقول ما هو
من خواص الواجب هو امتناع التركب من الاجزاء الخارجية وامتناع الكون جزءا من
غيره وذلك لا يتحقق في غير الواجب فتدبر وهي ثلثة يلزم من انتفاء كل منها امكانه
الاول امتناع التركب واليها اشار بقوله ويستحيل التركيب عليه صدق
الذاتي على المركب اي يمتنع كون المركب واجبا بالذات سواء كان مركبا من اجزاء

مقدارية كالبيت او لا كالجسم المركب من الهيولى والصورة وذلك لان كل مركب
كذلك فهو محتاج في تقومه الى الاجزاء والوجود موقوف على التقوم لان مرتبة التقرر
متقدمة على مرتبة الوجود كما مر فكل مركب يحتاج الى اجزائه في الوجود وهو يستلزم
الامكان وقال المعلم الثاني في فصوصه فص وجوب الوجود لا ينقسم باجزاء
القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء منه اما واجب الوجود فيتكثر
واجب الوجود واما غير واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فيكون الجملة
ابعد في الوجود انتهى وقوله او معنويا يعني به مثل الهيولى والصورة لا الجزء
العقلي كالجنس والفصل فان هذا الدليل مختص بامتناع التركب من الاجزاء
الخارجية ضرورة ان ما بيناه في وجوب الوجود هو الحاجة في الوجود الخارجي والاجزاء
العقلية اجزاء تحليلية عقلية وجودها في العقل فقط والمركب منها من حيث
هو مركب منها بسيط في الخارج ليس فيه تركب بحسب الوجود الخارجي فمن ارتكب
بهذا الدليل بيان امتناع التركب من الاجزاء العقلية فقد ارتكب شططا بل امتناع
التركب من الاجزاء العقلية انما هو من فروع الخاصة الثالثة اعني كون الواجب غير مركب من مهية
ووجود كما سنبينه ان شاء الله العزيز واعلم انه لا حاجة الى بناء هذا الدليل على اثبات
التوحيد كما فعله المعلم فانه على تقدير كون الاجزاء واجبات الوجود ايضا يلزم حاجة
المركب منها اليها في الوجود المنافية لوجوب الوجود على تقديرها ليس يمكن البناء
على الخاصة الثانية ايضا وهي امتناع كون واجب الوجود جزءا من غيره الخاصة الثانية ان واجب
الوجود يمتنع ان يكون جزءا من غيره واليها اشار بقوله ولا يكون الذاتي
اي الواجب الوجود بالذات جزءا من غيره اي بحيث يكون المركب منه مركبا حقيقيا
له وحدة

له وحدة حقيقية وذلك ان اجزاء المركب الحقيقي يجب ان يكون بعضها مالا
في بعض والا لم يحصل بينها وحدة حقيقية بالضرورة وواجب الوجود لا يمكن ان يكون
حالا لاحتياج الحال الى المحل في الوجود كما في العرض او في التشخص الذي المراد به
هو الوجود الشخصي كما في الصورة على ان التشخص مطلقا مساوق للوجود بل عينه
كما سيأتي فلو كان الواجب حالا لزم امكانه ولا ان يكون محلا للصورة لان محل الصورة
لا يستغني عنها في الوجود بل لو كان لكان محلا للعرض والمركب من الموضوع والعرض
لا يكون مركبا حقيقيا بل اعتباريا كالابيض المركب من الجسم والبياض فان قلت وجوب
كون المركب من الموضوع والعرض اعتباريا ممنوع والسند السرير المركب من قطع الخشب
والهيئة المخصوصة ودعوى كونه مهية اعتبارية مع كونها كلاما على السند غير مسموعة
الا ان يبين وايضا وجوب كون ما هو محل للصورة محتاجا اليها في الوجود ممنوع بل المعتبر
في الصورة احتياج المحل اليها ومطلقا في الوجود او في التحصيل كما في اجزاء العناصر بالقياس
الى صورة المواليد فانها انما تحتاج اليها في تحصيلها تلك الانواع قلت اما الجواب
عن الاول فهو لان المراد بالمركب الحقيقي ان يكون للاجزاء له جهة وحدة واحدة متحققة
في الخارج كالاجزاء العناصر في المواليد فان لها الصورة الاتصالية الواحدة فهي جهة
وحدة واحدة متحققة في الخارج كالاجزاء العناصر التي في الياقوت مثلا لا بحسب
الاعتبار والاجتماع فقط كالقطع الخشب في السرير فان جهة وحدتها اعني
الهيئة ولئن كانت متحققة في الخارج الا انها ليست هيئة واحدة بل مؤلفة من مجموع
هيئات القطع واما عن الثاني فهو ان التحصيل ليس الا فعلية الوجود ومن شان
المادة ان تقبل تحصلا بعد تحصيل ووجودا بعد وجود فكل تحصيل ووجود اتي للمادة

يحتاج فيه الى الصورة فان تحصيل اليا قوتية مثلا وجود اخر لاجزاء العناصر يحتاج
في هذا الوجود الى الصورة اليا قوتية وان لم يكن في الوجود العنصري محتاجة
اليها فليتفطن واما ما قيل من ان كون الحال عرضا والتركيب اعتباريا انما يلزم
اذا كان الجزء الحال حالا في الواجب وحده واما اذا كان الواجب مع غيره جزءا ماديا
حل فيهما الجزء الصوري فلا يلزم ما ذكر كما في العناصر المجتمعة لصور المواليد وعند
الاجتماع او الانفعال بين الاجزاء المادية غير مسموع فان الجواب عنه ان وحدة الحال
ليستلزم وحدة المحل كما سيأتي فلولا الاجتماع والانفعال بين الاجزاء المادية بحيث
يصير واحدة بوجه حقيقي لم يمكن حلول الصورة الواحدة فيها هذا تقرير ما قاله
ودفع ما اوردوا عليه والامام الرازي بين في المحصل امتناع كون الواجب جزءا من
غيره بقوله والا لكان بينه وبين الجزء الاخر من المركب علاقة والواجب لذاته لا علاقة
والواجب لذاته لا علاقة له بالغير واورد عليه المصنف في نقده ان الواجب له علاقة
العلية والمبدئية مع الغير ثم حقق ان المراد بالتركيب ان كان الانضمام كما في
قولنا الموجودات باسرها والواجب المطلق الشامل للواجب بالذات وبالغير فهو
جائز وان كان المراد ان يكون بينه وبين غيره فعل وانفعال كما في الممتزجات وذلك
ظاهر الخاصة الثالثة ان الوجود الخاص بالواجب الوجود الذي به موجوديته
هو عين ذاته لا امر زائد على ذاته كما في الممكنات واليها اشار بقوله ولا ينزايد
وجوده على ماهيته فاشار بقوله وجوده الى ان المراد هو الوجود الخاص به لا الوجود المطلق
المشترك معنى بين جميع الموجودات فانه زائد في الجميع بالضرورة كما مر سابقا وليس
المراد بالوجود الخاص ههنا الوجود المطلق المضاف الى خصوصية المهيات على

ما هو مذهب

ما هو مذهب المتكلمين اذ لا فرق بينه وبين المطلق الا بالاضافة الخارجة العارضة
له في مادة المطلق ليستلزم زيادته لا محالة بل المراد به ما هو فرد للوجود في نفس
الامر والوجود المطلق صادق عليه صدق العرض كما هو مذهب الحكماء والمشهور
في الاستدلال عليه ما تقريره هو انه لو لم يكن الوجود عينا في الواجب بل كان
زائدا على ذاته لكان صفة والا لم يكن موجودا بالضرورة وهي صفة خارجية بمعنى
كون الخارج ظرفا لنفسها لا لوجودها فلها مؤثر بالضرورة لان احتياج الصفة
الخارجية الى المؤثر ضروري وهو لا يمكن ان يكون ذات الواجب والا لتقدمت
عليها بالوجود ضرورة تقدم المحتاج اليه على المحتاج بالوجود فيلزم التسلسل او تقدم
الشيء على نفسه فيكون غيرها والمحتاج في الوجود الى الغير ممكن فيلزم امكان الواجب
وقد لخص المحقق الشريف هذا الدليل بحيث لم يتوقف على كون الوجود صفة
خارجية وهو انه اذا كان وجوده تعالى زائدا على ذاته فلا بد ان يتصف به ذاته
في نفس الامر والا لم يكن موجودا فيها واتصاف الشيء بالوجود لا بد له من علة بها
يصير متصفا بالوجود فتلك العلة اما ذات الشيء او غيره الى اخر الدليل
واعترض عليه الشارح القوشجي بان المحوج الى العلة هو الامكان كما سبق فاتصاف
شيء بامر اذا كان ممكنا يجوز ان يتصف ويجوز ان لا يتصف فلا بد هناك من علة
الاتصاف واما اذا كان واجبا فلا يحتاج الى علة فذات الواجب لما وجب اتصافها
بالوجود ولم يجز ان لا يتصف لم يحتج الى علة واقول هذا خبط عظيم فان الشيء
اذا كان واجبا بالذات لا يحتاج الى علة لا اذا كان واجبا بالغير واتصاف شيء بامر
لا يمكن ان يكون واجبا بالذات اعني بذات الاتصاف بل لو كان كان واجبا بذات الشيء

بان يكون ذات الشيء علة لاتصافه بذلك الامر وهو مقصود المستدل هنا والى ما قررنا
اولا اشار الشيخ في الاشارات بقوله قد يجوز ان يكون مهية الشيء سببا لصفة من
صفاته وان يكون صفة له سببا بصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ولكن
لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود الا متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل
الوجود انتهى كلام الاشارات وقال في الشفاء الاول لا مهية له غير الانية وقد عرفت معنى
المهية بماذا يفارق الانية في ابتداء بياننا هذا فنقول ان الواجب الوجود لا يصح ان
يكون له مهية يلزمها وجوب الوجود بل قد نقول من راس ان الواجب الوجود قد نعقل
نفس واجب الوجود كالواحد قد نعقل نفس الواحد وقد نعقل من ذلك ان مهيته مثلا
انسان او جوهر اخر من الجواهر وذلك الانسان هو الذي هو واجب الوجود كما انه قد يعقل
من الواحد انه ماء او هواء او انسان وهو واحد ففرق اذن بين مهية يعرض لها الواحد
او الوجود وبين الواحد والموجود من حيث هو واحد وموجود فنقول ان واجب
الوجود لا يجوز ان يكون على الصفة التي فيها تركيب حتى يكون مهية ما ويكون تلك المهية
واجبة الوجود فيكون لتلك المهية معنى غير حقيقتها وذلك المعنى وجوب الوجود فح
لا يخلو اما ان يكون لقولنا وجوب الوجود هناك حقيقة او لا يكون ومحال ان لا يكون لهذا
المعنى حقيقة وهو مبدأ كل حقيقة بل هو تاكد الحقيقة ومصححها فان كانت له حقيقة
وهو غير تلك الحقيقة فان كان ذلك الوجوب من الوجود يلزمه ان يتعلق بتلك المهية
ولا يجب دونها فيكون معنى واجب الوجود من حيث هو واجب الوجود وبالنظر في
ذاته من حيث هو واجب الوجود ليس بواجب الوجود لان له شيئا به يجب كل وقت
وليس هكذا حال الوجود اذا اخذ مطلقا غير مقيد بالوجوب الصرف لذا اخذ لاحقا

وهذا خلف فانه وان كان قد يفارق
ذلك الشيء فليست تلك المهية
الثابتة بواجب الوجود مطلق
الا عارض لها وجوب الوجود مطلقا
لانه لا يجب وواجب الوجود
مطلق يجب ح

لمهية

لمهية فانه لا ضير لو قال قائل ان ذلك الوجود معلول للمهية من هذه الجهة او الشيء
اخر وذلك لان الوجود يجوز ان يكون معلولا والوجوب المطلق الذي بالذات لا يكون
معلولا فبقي ان يكون الواجب الوجود مطلقا متحققا من حيث هو واجب الوجود
بنفسه واجب الوجود من دون تلك المهية فيكون تلك المهية عارضة للواجب
الوجود المتحقق القوام بنفسه ان كان يمكن فالواجب الوجود المشار اليه بالفعل
في ذاته متحقق واجب الوجود وان لم يكن تلك المهية العارضة فاذن ليست تلك
المهية مهية الشيء المشار اليه بالفعل انه واجب الوجود بل مهية لشيء اخر لا محالة
وقد كانت فرضت مهية لذلك الشيء لا لشيء اخر هذا خلف فلا مهية للواجب
الوجود غير انه واجب وهذه هي الانية ونقول ان الانية والوجود عارضان للمهية
فلا يخلو اما ان يلزمها لذاتها او لشيء من خارج وصح ان يكون لذات المهية فان التابع
لا يتبع الا موجودا فيلزم ان يكون للمهية وجود قبل وجودها بل نقول ان كل ما له مهية
غير الانية فهو معلول وذلك لانك قد علمت ان الانية والوجود لا يقوم من المهية
التي هي خارجة عن الانية مقام الامر المقوم فيكون من اللوازم فلا يخلو اما ان يلزم
المهية لانها تلك المهية واما ان يكون لزومها اياها بسبب شيء ومعنى قولنا
اللزوم اتباع الوجود ولن يتبع موجود الا موجودا فان كانت الانية يتبع المهية
ويلزمها لنفسها فيكون المهية قد تبعت في وجودها وجودا وكل ما يتبع
في وجوده وجودا فان متبوعه موجود بالذات قبله فيكون المهية موجودة بذاتها
قبل وجودها وهذا خلف فبقي ان يكون الوجود لها عن علة فكل ذي مهية هو معلول
وسائر الاشياء غير واجب الوجود فلها مهيات تلك المهيات هي التي بانفسها

ممكنة الوجود وانما عرض الوجود لها من خارج فان لا ولئك لا مهية لها دون ذوات
المهيات نقيض علما عليها الوجود عنه انتهى كلام الشفاء **قوله والا لكان ن**
ممكنا متعلق بالجميع اي لو لم يستحل شي من الامور الثلثة المذكورة على الواجب
لزم امكانه كما ظهر مما ذكر في بيانها ثم ان هذا الحكم الاخير اعني كون الوجود عينيا
في الواجب مما نازع فيه المتكلمون والعجب انهم توهموا ان مراد القائلين به
انما هو عينيته للوجود المطلق فعارضوهم بان الوجود معلوم وحقيقة الواجب
غير معلومة والمعلوم غير ما ليس بمعلوم فوجوده غير حقيقته وبامثال ذلك مما
يبتني على كون المراد هو الوجود المطلق فاشار المصنف الى الجواب بقوله **ف**
الوجود المعلوم هو المقول بالتشكيك اما الوجود الخاص به فغير معلوم ومراده
من الوجود ما قد عرفت وقوله **وليس هو طبيعة نوعية على ما سلف**
فجاز اختلاف جزئياتها في العروض وعدمه جواب عن استدلال
الامام على زيادة الوجود في الواجب بان الوجود طبيعة نوعية لكونه مفهوما واحدا
مشتركا بين الكل فلا يختلف لوازمها بل يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر
فلا فرق بين الواجب والممكن في ذلك وذلك لا يندفع بالجواب الاول لادعائه
كون الوجود طبيعة نوعية فلا يختلف بالتشكيك وتقرير الجواب انا لا نسلم
كونه طبيعة نوعية كما مر ومجرد اتحاد المفهوم لا يوجب ذلك لجواز صدقه على
اشياء مختلفة بالفصول واللوازم فيجوز ان يكون الوجودات الخاصة مخالفة
بالحقيقة يجب للوجود الواجب التجرد وعدم مقارنة المهية وللممكن بالعكس
قال شارح المقاصد والعجب ان الامام قد اطلع على كلام الفارابي وابن سينا على

لنم مرادهم

لنم مرادهم ان حقيقة الواجب وجوب مجرد محض الواجبية لا اشتراك فيه اصلا والوجود
المشترك العام المعلوم لازم له غير مقوم بل صرح في بعض كتبه ان الوجود مقول على
الوجودات بالتشكيك ثم استمر على شبهته التي زعم انها من المتانة بحيث لا يمكن
توجيه شك يحيل عليها وهي ان الوجود ان اقتضى العروض او اللاعروض تساوي
الواجب والممكن في ذلك وان لم يقتض شيئا منهما كان وجوب الواجب من الغير
وحله الامر انه لم يفرق بين التساوي في المفهوم والتساوي في الحقيقة فذهب
الى انه لا بد من احد الامرين اما كون اشتراك الوجود لفظيا او كون الوجودات متساوية
في اللوازم ثم قال واما تعجب الامام بان العرض الذي بلغ في الضعف الى حيث لا يتم
بالمفهومية والمحكومية لكونه امرا اضافيا وهو الكون في الاعيان كيف صار في حق الواجب
ذاتا مستقلا يستغني عينا عن السبب علة لاستقلال كل مستقل فاولى بالتعجب حيث
صدر مثل هذا الكلام مثل ذلك الامام انتهى كلام شرح المقاصد وقوله **و**
تاثير المهية من حيث هي في الوجود غير معقول في النقص بالقابل ظاهر البطلان
جواب عن اعتراض الامام على الدليل المشهور بالمنع والنقض اما المنع فتقريره انا
لا نسلم انه لو كان المؤثر في الوجود هو ذات الواجب يلزم تقدمها عليه بالوجود بل ان
يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي موجودة لم لا يجوز ان يكون تقدمها عليه
لا بالوجود بان يكون المؤثر في الوجود هو المهية من حيث هي لا من حيث هي موجودة واما
النقض فتقريره انه لو وجب تقدم كل محتاج اليه على المحتاج بالوجود لزم تقدم
ذاتيات المهية عليها بالوجود وكذا تقدم المهية على لوازمها بالوجود وكذا تقدم
المهية الممكنة القابلة للوجود عليه بالوجود واللوازم باسرها باطلة بالاتفاق وتقرير

الجواب اما عن المنع فهو ان الوجوب تقدم المؤثر في الوجود بالوجود ضروري غير قابل
للمنع فلو كانت المهية مؤثرة في الوجود لا يمكن من حيث هي مؤثرة في الوجود اعتبارا
من حيث هي هي بالضرورة فقوله غير معقول اشارة الى بطلانه بالضرورة وقوله
في الوجود اي في وجود نفسها الذي هو صفة خارجية وح فلا شبهة في الضرورة
التي ادعاها المصنف فان كونه وجوب نفسها الذي هو صفة خارجية وح فلا شبهة
في الضرورة في تقدم المؤثر في وجود الشي الخارجي بالوجود ضروري بلا شبهة ولا نزاع
لاحد وما اورد عليه شارح المقاصد من انا لا نسلم ان المفيد لوجود نفسه يلزم تقدمه
عليه بالوجود بخلاف المفيد لوجود الغير فان بديهة العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا
لم يكن موجودا لم يكن مبدأ لوجود الغير فقد ظهر عليه اندفاعه بان التاثير والايجاد
متفرع على وجود المؤثر الموجد فان الايجاد فوق الوجود قطعا فلا تعقل تاثير المهية
بلا وجودها لا في وجودها ولا في وجود غيرها واذا كان الوجود عين ذات الواجب كان
هو موجودا بذاته في حد ذاته ولا يتصور هناك ايجاد اصلا بخلاف ما اذا كان وجوده
زائدا على ذاته فان هناك اتصافا للذات لوجوده فلا بد له من سبب قطعا واما عن النقض
بالذاتيات فهو ان الذاتي ليس يحتاج اليه في وجود المهية بل في قوامها ولا يجب
تقدم المؤثر في القوام بالوجود بل يكفي تقدمها بالمهية كما عرفت وكذا عن النقض
بلوازم المهية فانه لا يجب تقدم المهية على لوازمها بالوجود كما تحقق في موضعه
ولعله سيأتي ان شاء الله تعالى واشار المصنف الى الجواب عن هذين النقضين
بقوله في الوجود يعني تاثير المهية من حيث هي هي غير معقول في الوجود لا في غيره وتاثير
الذاتي والمهية بالقياس الى الذاتي ولازم المهية تاثير في غير الوجود واما النقض

بالقابل

بالقابل فان قرر بان المقبول لاجل كونه مقبولا يتوقف على القابل فلو لزم كون الموقوف
عليه متقدما بالوجود لزم تقدم القابل للوجود عليه بالوجود فالجواب عنه ان ذلك ليس
جاريا في الوجود بل في المقبولية التي هي غير الوجود كما هو محال فلا يلزم كون القابل مقدما بالوجود
كيف وقابل الشي مستفيد له والمستفيد للشي يجب عراؤه عنه بخلاف المفيد للشي فانه
لا يجوز عراؤه عنه ضرورة فالقابل للوجود يجب عراؤه عن الوجود قبل الوجود ومعطي
الوجود يجب اتصافه بالوجود قبل اعطائه وذلك ظاهر وان قرر بان المقبول لكونه موجودا
يتوقف على وجود القابل فالجواب عنه ان ذلك اي تقدم القابل بالوجود على المقبول
في الخارج انما يلزم حيث كان المقبول موجودا خارجيا والقابل له في الخارج والوجود
ليس كذلك لانه ليس صفة موجودة في الخارج بل هو من المحمولات العقلية كما سيأتي ولان
القابل من حيث هو قابل يجب ان يكون منفكا عن المقبول عاريا عنه كما عرفت والمهية
اذا كانت في الخارج لا يكون منفكة عن الوجود لان كون المهية هو وجودها بل الوجود الخارجي
انما يقبله المهية في العقل لكونها في العقل منفكة عن الوجود الخارجي لا مح فهناك
يصفها العقل بالوجود الخارجي وكذلك الوجود العقلي بل الوجود المطلق الاعم من الخارجي
والعقلي انما يقبله المهية في العقل لكن لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل
ايض وجود عقلي لها بل بان يكون العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة
الوجود وعدم اعتبار الشي ليس باعتبار لعدمه وبالجملة فقابل الصفة العقلية انما يجب
تقدمه عليها في الوجود العقلي لا في الوجود الخارجي بخلاف الفاعل للصفة العقلية لان هذه
الصفة ولو كانت عقلية بمعنى ان وجودها انما هو في العقل لكنها صفة خارجية بمعنى كون الخارج
ظرفا لنفسها وان لم يكن ظرفا لوجودها وقد عرفت الفرق بينهما فلا يجوز ان يقال

تاعل مثل هذه الصفة لا يتقلمها الا في العقل بالضرورة وهذا معنى كلام المصنف في شرح الاشارات
ان المهية انما يكون قابلة للوجود عند وجودها في العقل فقط ولا يمكن ان يكون فاعلة
لصفة خارجية عند وجودها في العقل فقط فلا يرد عليه ما توهم القوشجي ورده
عليه من ان الاتصاف اذا كان امرا عقليا يكون الصفة الا ايضا امرا عقليا فلو فرضنا المهية
فاعلة لتلك الصفة لم يلزم كونها فاعلة لصفة خارجية بل انما يلزم كونها فاعلة لصفة
عقلية كما انها قابلة لصفة عقلية فاين الفرق انتهى فالفرق حسب ما ذكرنا ان قابل الصفة
العقلية قابل لوجودها لا لنفسها وفاعلها فاعل لنفسها لا لوجودها هذا التصريح
تلبيهي اعلم انه على مقتضى هذا الدليل الذي هو عمدة ادلتهم على كون الوجود عين ذاته
تعالى بل تصريحاتهم كما المصنف قدس سره في شرح الاشارات وغيره انما حقيقته تعالى فرد
خاص من الوجود قائم بذاته ممتاز عن المهيات بكونه وجودا خاصا بخلاف شيء من المهيات
فانه ليس وجودا اصلا لا خاصا ولا مطلقا فليس له تعالى مهية وحقيقة تشارك بها شيئا
من الممكنات فلا يحتاج الى مميز ذاتي بمميزه عما به المشاركة الذاتية مع غيره فحقيقته تعالى
هوية بسيطة غير مؤتلفة من اجزاء خارجية كما مر في الخاصة الاولى ولا من مهية ووجود
كما ثبت في الخاصة الثالثة بل ولا من اجزاء عقلية لعدم اشتراك ذاتي مع غيره فليس له جنس
ليحتاج الى فصل وايضا الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي ومتحدة في الوجود الخارجي
وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية متخالفة في الوجود العقلي
ومتحدة في الوجود الخارجي وهو وجود الكل لصحة الحمل فكل مركب من الاجزاء العقلية
لوجوده غير مهيته فليتدبر وقد ثبت ان وجود الواجب عين مهيته فلا يكون مركبا
من الاجزاء العقلية مطلقا وايضا قد عرفت ان مهيته هي وجوده وقد سبق ان الوجود
بسيط

ـ بر الوجودات بنفس ذاته وبكونه مبدأ للكل وهو ايضا بنفس ذاته بعد وممتاز ... صح

بسيط غير مركب من الاجزاء مطلقا هذا فان قلت قال الشيخ في الاشارات لو التأم ذات
واجب الوجود من شيئين او اشياء يجتمع لوجب بها وكان الواحد منها او كل واحد
منها قبل الواجب الوجود ومقوما للواجب الوجود فواجب الوجود لا ينقسم في
المعنى ولا في الكم وقال المصنف في شرحه يريد نفي التركيب والانقسام من واجب الوجود
عقلا وجزئيا وسيفصل ذلك في الفصول التالية لهذا الفصل والتركيب قد يكون عن
اجزاء يتقدم المركب كالعناصر للمركبات وقد يكون عن اجزاء اصل يتقدم المركب كخشبة
السرير وجزء اخر يلحقه فيحصل المركب مع لحوقه كصورة الجراحة السرير ولا يكون
وجود الجزء اللاحق متقدما على وجود السرير والانقسام قد يكون بحسب الكمية
كما للمتصل الى اجزائه المتشابهة وقد يكون بحسب المهية كما للنوع الى الجنس والفصل
وكل واحد من التركيب والانقسام يقتضي ان يكون ذات الشيء المركب او المنقسم انما يجب
بما هو جزء له مما ليس هو به فان الجزء ليس هو الكل وتقرير ما في الكتاب ان ذات واجب
الوجود لو التأم من شيئين او اشياء ليس ولا واحد منها بواجب الوجود ثم حصل منها
واجب الوجود كالمركب من العناصر او كان واجب الوجود ذا مهية اخرى غير الوجوب
الواجب اتصفت تلك المهية بوجوب الوجود فصارت واجبة الوجود كالانسان المتصف
بالوحدة الصائر بذلك واحدا كان الواحد من اجزائه بعض المهية المذكورة او كل واحد منها
كالشيئين او الاشياء المذكورة قبل واجب الوجود مقوما له هذا خلف فواجب
الوجود لا ينقسم في المعنى الى مهية ووجوب وجود مثلا ولا في الكم الى اجزاء متشابهة
انتهى وهذا الكلام صريح في ان الدليل الذي ينفي الاجزاء الخارجية ينفي الاجزاء مطلقا
بل يثبت الخاصة الثالثة قلت غرض الشيخ من هذا الكلام ان كل مركب من حيث هو مركب

ايضا يكون محكوما بنفي مادة ... نفي التركيب في الاجزاء اي ايضا ... نفي الاجزاء في المعنى ... في الخاصة الثالثة

في مهيته ممكن ومحتاج في الجملة سواء كان حاجته في الوجود او في التقدم فوصل الى
غاية التنزيه في الواجب الوجود وان لم يكن امتناع الحاجة مطلقا مبرهنا مما لا تنته
الى الحاجة في الوجود ولذلك لم يكتف بهذا الاجمال وفصل في الفصول التالية وفي مقام
التفصيل ابطل جميع اقسام التركيب بما ينتهي الى الحاجة في الوجود بخلاف التركيب من الاجزاء
العقلية فانه ابطله بما ذكرنا ومما يدل على ما ذكرنا من ان الغرض ههنا هو نفي الامكان
والحاجة في المهية كلام المصنف في الشرح حيث نقل عن الامام انه ان قيل لعل المهية
المركبة وان كانت ممكنة للافتقار الى اجزائها لكنها واجبة للاستغناء عن السبب
الخارجي وذلك بان يكون اجزاؤها واجبة اجيب بان الواجب من اجزاء ذلك المركب
يمتنع ان يكون الا واحدا لبرهان التوحيد والباقي يكون معلولا له وذلك الجزء يكون
غير مركب فظهر ان هذه المسئلة مبنية على مسئلة التوحيد ولذلك اخرها
الشيخ عنها فقال اقول المطلوب ههنا كون المركب ممكنا في ذاته وهو ليس يتعلق
بمسئلة التوحيد هذا تحصيل التصاليحه اعلم انه يمكن ان يفهم قولهم مهية الواجب
هي وجوده وانيته على وجهين احدهما ان واجب الوجود ليس له حقيقة ووجود
خاص قائم بها بل المراد من الوجود الخاص به هو حقيقته على طريقة ما يقوله الاشعري
في المهيات الممكنة بالقياس الى الوجود مطلقا وحاصله ان ذاته بغير عناء الوجود
على قياس ما يقولون ان بعينه نفس ذاته وان صفاته عين ذاته وثانيهما ان ليس
له مهية وحقيقة وراء وجوده الخاص به بل مهيته وحقيقته عبارة عن وجود
خاص قائم بذاته فعلى الاول يكون مناط موجوديته ومصداق حمل موجود عليه انما هو
كون ذاته بحيث ينتزع منها الوجود بذاتها فذاته ينوب مناب الحصة من الوجود المطلق
او الفرد

منه ويكون هذا هو معنى كون وجوده نفس ذاته وعلى الثاني يكون مناط موجوديته
ومصداق حمل موجود عليه انما هو كون ذاته فردا خاصا من الوجود قائما بذاته
لا بمهيته فيكون ذاته وجودا وموجودا باعتبارين ولعل هذا هو المراد مما ورد
في احاديث اهل بيت العصمة صلوات الله عليهم من انه تعالى شيء لا كالاشياء
وذلك كما يقولون في علم المجرد بذاته ان ذاته علم وعالم باعتبارين اما كونه وجودا
فقط لكونه فردا من الوجود وحقيقته واما كونه موجودا فلكونه قائما بذاته ثابتا له
الوجود ضرورة ثبوت الشيء لنفسه اذا كان الشيء قائما بذاته لا بغيره بمعنى كونه
غير فاقد لذاته كما قالوا في صورة علم المجرد بذاته ان حقيقة العلم هو حضور مجرد عند
مجرد قائم بذاته وذات المجرد حاضرة عند ذاته بمعنى كونها غير غائبة عنه فهو باعتبار
انه مجرد حاضر عند مجرد علم وباعتبار انه مجرد حاضر عنده مجرد عالم ووجوب مغايرة
الثابت لما ثبت له والحاضر لما حضر عنده بالذات ممنوع فيه ووضع اللغة على ان هو افقه
وضع اللغة غير لازم في الحقايق العلمية واما اذا كان الوجود قائما لا بذاته بل بمهية
فلا يصدق ان ذاته ثابتة له بل لغيره الذي هو تلك المهية فلا يكون وجودات المهيات
موجودة في الخارج مع كون الخارج ظرفا لانفس تلك الوجودات فهذا هو سر كون
الخارج ظرفا لانفس الوجودات لا لوجوداتها وهذا الوجه الثاني هو مراد الحكماء
وهو المطابق للبرهان اما الاول فلتصريحهم به قال المصنف في شرح الاشارات حقيقة
الواجب ليست هي الوجود العام بل هي مجرد وجوده الخاص به المخالف لساير الوجودات
لقيامه بالذات وقال ايضا الوجود داخل في مفهوم ذات واجب الوجود لا الوجود
المشترك الذي لا يوجد الا في العقل بل الوجود الخاص الذي هو المبدأ الاول لجميع

الموجودات والذي ليس بجزء فهو نفس ذاته وهو الذي من قولهم معيته هي انيته قال بهمنيار في التحصيل
ليس يجب ان يكون الكون في الاعيان هو كون الشيء لكن الحس والبرهان اوجبا ان بعض الكون في الاعيان
يقترن بشيء ما وبعضه لا يقترن بشيء وذلك لان الكون في الاعيان الذي لا سبب له لو كان متعلقا
بشيء كان ذلك الشيء سببا لذلك الكون وقد فرض انه لا سبب له وبهذا قال انه بمنزلة
الجميع الذي كنسبة ضوء الشمس الى ما سواها الذي بسببه يضيء كل شيء وهو مستغن عن غيره لكن
للضوء قيام بذاته لكنه مغاير للاول بان الضوء يحتاج الى الموضوع والوجوب الاول ليس له موضوع
انتهى وناهيك في ذلك كلام الشيخ المنقول من التعليقات انما من ان الاول لا مهية له غير
الانية وانه قال الواجب الوجود اذا كان نفس واجب الوجود لا شيئا كون ذلك الشيء
واجب الوجود كان نفس وجوب الوجود الذي معناه كان الوجود وذلك ظاهر جدا واما الثاني
اعني ذلك هو المطابق للبرهان فلان كل شيء ليس نفس الكون لا يمكن ان ينفك عن الكون سواء
كان منشأ لانتزاع الكون بنفس ذاته او كان بامر زايد على ذاته الا ان كونه بحيث ينتزع
منه الكون بنفس ذاته كون له سوى الكون المنتزع والذي يدل على ما ذكرنا صريحا كلام المصنف
في شرح الاشارات حيث قال كون المهية هو وجودها والمهية لا تتجرد عن الوجود الا في العقل
لا بان يكون في العقل منفكة عن الوجود فان الكون في العقل ايضا وجود عقلي كما ان الوجود
في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شانه ان يلاحظها وحدها من غير ملاحظة الوجود
وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار لعدمه انتهى فواجب الوجود اذا لم يكن نفس الكون بل كان
ما بنفس ذاته منشأ لانتزاع الكون فهو لا ينفك في الخارج عن الكون الزايد عليه في العقل
بالمعنى المذكور فلا يكون وجوده عين ذاته بل زايدا على ذاته كما في الممكنات وهو ممتنع بالبراهين
المذكورة ولا ينفع في ذلك كونه بنفس ذاته منشأ لانتزاع الوجود لا بامر زايد فان ذلك

بحث

ليس معنى عينية الوجود بل هو عينية الوجود منشأ انتزاع الوجود هذا واما الوجه الاول ذهب كل من له عقل
بالطبع وكان سوى الصحة وهو ان انتسب في هذه المسئلة الى الحكماء فنوى الحقيقة يأول عينية
الوجود الى عينيته منشأ الانتزاع الوجود كما ذكرنا وسيد المدققين يذهب الى هذا المذهب لكن جعل
مناط موجودية اتحاد هويته مع مفهوم الوجود كما هو رايه وصدق جميع المشتقات لا كونه منشأ
الانتزاع الوجود بنفس ذاته وان كان الوجود انتزاعيا محضا عنده ايضا فهو يأول عينية الوجود
الى ان المهية الكلية الواجب وكونه نفس الوجود اي هويته متحد مع مفهوم الموجود من دون ان يكون
بحيث يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود كما ان المراد من زيادة الوجود في الممكن هو كونه بحيث
يحلله العقل الى مهية والى مفهوم الموجود وبالجملة هو ينكر كون حقيقة الواجب فردا من افراد الوجود
وبيانه في انكار كون الوجود ذا فرد مطلقا ويجعل افرادا للوجود بما هو موجود مجردا عن المهية وقد جعل
موجوديته بالاتحاد مع مفهوم الموجود المطلق ومتى ثبت له ثمة نا اما مغايرة للوجود وينفى عنه
المهية المعقولة التي من شانها ان يلاحظها العقل مجردة عن الوجود والعدم وحيث اعترض
عليه المحقق الدواني بان مفهوم الوجود لا محالة مهية من المهيات اجاب بانه لا خفاء في ان الموجودات
مهيات وعوارض وحيث قالوا ليس الوجود نفس المهية ولا جزءها ارادوا بالمهية ما يقابل
العوارض لا ما يشملها وليس مفهوم الموجود مهية لشيء من الموجودات خارجية كانت او ذهنية
وحيث اعترض عليه بانه ان اراد بالموجود البحث المفهوم الموجود المطلق فهو ظاهر البطلان وان
اراد انه فرد من افراد هذا المفهوم فجميع المهيات الموجودة كذلك كذلك وح يكون شيئا موجودا
ان الشيء الذي يصدق عليه هذا المفهوم مغاير لهذا المفهوم اجاب بان الكلام في مفهوم الموجود
وان الممكن الموجود يفصله العقل الى شيء موجود والى امر موجودة الى غير ذلك فيتحقق الممكنات
مهية ومفهوم الموجود ايضا والواجب لا يجري فيه هذا التفصيل ولا يجد العقل هناك الا مفهوم

الموجود البحت ولا يجري فيه ان يكون مفهوم الموجود المطلق متحدا معه فبطلان الشق الاول
ممنوع ثم مر فيه التفصيل المذكور يمكن للعقل ان يجرده عن الوجود ويا خذه مهية بذاتها
من غير امر زايد عليها فلا يكون من هذه الحيثية موجودة ولا معدومة وكان وقوع كل منهما
لعلة ولذلك ذهب الى ان كل ذي مهية فهو معلول وما لم يجر فيه التفصيل المذكور وهو الموجود
البحت لا يمكن تجريده عن موجود ومفهوم فانه يجب له الوجود فيكون واجبا بذاته ولا يكون
معلولا لا لذاته ولا لغيره ثم قال وبالجملة الموجود البحت عبارة عن موجود لا يمكن ان يحصل
منه في مدارك من المدارك الا ما هو عرضي بالقياس اليه والممكن ان يحصل منه في العقل ما هو
عبارة عن الذات حتى اذا لاحظ العقل ذلك الامر في نفسه يجده بحسب لا عنبارها الذهني
عاريا عن الوجود فيحكم بان الموجودية لا محالة سببا مغن موجود ملاذاته معقوله الا ان ذاته
الموجود والوجود ومن ثم قال الشيخ في تعليقاته معنى قولنا مهية انيته انه لا مهية له فكل ما يخطر
ببالك فهو منزه من ذلك ثم قال وكان العلامة المحقق الشارح للاشارات بين المصنف
فحص بسر لم يطلع على ما نقلناه من تعليقات الشيخ فحمل ما ذكر في الاشارات من ان مهيته
انيته على ما هو ظاهر العبارة وبنى الكلام عليه ولهذا خالف كلامه كلام الشفاء في هذا المقام
حيث صرح في الشفاء بانه لا مهية له وانه يتراءى من الاشارات ان له مهية هي الانية انتهى
واقول وانت خبير بما ذكرنا انفا انه لو كان له ذات مغايرة للوجود سواء كان من شانها ان
يعقل اولا لكانت غير منفكة عن الوجود الذي هو زايد عليها فيكون في ذلك محتاجة الى العلة
وهذا مضر كلام الشيخ فيما مر من ان كل ما له مهية سوى الانية معلول اذ ظاهر انه لا اثر
في ذلك لكون المهية من شانها ان تحصل في العقل او لا كيف وهو صرح بان كل ما يمكن ان
يحصل في مدارك من المدارك فهو عرضي بالنسبة اليه وكذلك فانه يحصل من تلك الذات

يوجد ... [illegible]

في العقل

في العقل مفهوم الوجود فيكون مفهوم الموجود عرضيا بالقياس اليها وكل عرض معلول لا محالة سواء
كان معلولا للذات او لغيرها وبالجملة اذا كان للواجب ذات سوى الوجود فلا امتناع في تجريدها
العقل عن الوجود بحيث ان تلك الذات لا يمكن حصولها في العقل ضرورة ان تجريد الشيء عن الشيء
لا يتوقف على حصول شيء منهما في العقل بكنه ذاته فاذا لم يمتنع يلزم كون الواجب معلولا فان قلت
اذا كان زيادة شيء على شيء في العقل فقط ومعنى كونه زيادة في العقل هو ان للعقل ان يلاحظ
احدهما بكنهه مجردا ولا يلاحظ الاخر فيستوقف ذلك لا محالة على حصول كل منهما بكنهه
في العقل قلت كون الزيادة في العقل يتوقف على كون الشيئين بحيث لو فرض حصول احدهما
في العقل لكن العقل ان يلاحظه لا على حصوله بالفعل ولا على امكان حصوله ايضا فلو كانت
للواجب ذات سوى الوجود لكانت لا محالة بحيث لو فرض حصولها في العقل لكان الحاصل
منها غير الوجود اذ ذلك هو معنى كون الشيء له ذات سوى الوجود وبالجملة الوجود كما مر انما هو كون
الذات وليس بذات واذا فرض كونه ذاتا بنفسه لا بمهية وذاته غير نفسه يكون هناك ما هي غير الوجود
وغيرها المفهوم الوجود الخارجي يمتنع حصولها في الذهن والا لا نقلبت الذهن خارجا وهذا
الامتناع ليس مختصا بالواجب بل كل ما هو فرد للوجود الخارجي سواء كان قائما بذاته او بمهية
يمتنع ان يحصل في الذهن الا انه لما كان الممكن حقيقة وذاته غير وجوده وحقيقة الواجب عين وجوده
اختص امتناع حصول الكنه الذي هو الذات والحقيقة في العقل بالواجب دون الممكن فلو كان
للواجب ذات سوى الوجود لم يمتنع حصولها في العقل والحاصل ان الموجود الذي لا يمكن ان يحصل
منه في العقل ما هو عبارة عن الذات لا يمكن ان يكون غير الوجود لان كل ما هو غير الوجود
من شانه ان يحصل في العقل ما هو عبارة عن الذات والمهية القابلة للوجود بالضرورة واما
توهم المخالفة بين كون الواجب لا مهية له وكون مهيته انيته مما لا ينبغي ان يقع لمحصلين تتميم تحصيلي

ولهذا انما يمتنع حصوله في الذهن ... حقيقة الوجود

هذا المبنى كما كان مبنيا من موجودية الواجب الوجود وانه يكون فردا من الوجود قائما بذاته واما
موجودية الممكنات فبقيام افراد حقيقة الوجود على المهيات الممكنة قياما حقيقيا عقليا كما هو مذهب
الحكماء لا بقيام حصص الاضافية التي هي افراد اعتبارية حاصلة من اضافة هذا المفهوم الانتزاعي
الى المهية حيث على ما قيل ما قياسا بما هو مذهب المتكلمين وذلك لما عرفت من ان المهية من منفكة
عن الوجود والكون في نفس الامر خارجا كان او ذهنا سواء انتزع منها هذا المفهوم العام او لم يكون
المهية منشأ لانتزاع هذا المفهوم منها لو كان باعتبار انتسابها الى الجاعل وان ارتباطها به انما
ذلك انما تحدس بما على ما هو اختيار كثير من محققي المتاخرين المعتنين بالحكمة الحكمية يلحظ ان موجودية
الواجب عندهم انما يكون بذاته منشأ لانتزاع هذا المفهوم بنفس ذاته كما مر وذلك لما عرفت ايضا
من ان يكون المهية بتلك الحيثية كون مخصوص هو المراد من الوجود الخاص القائم بالمهية قياما
حقيقيا عقليا فلا محذور في تسمية المعنى كون الوجود فردا حقيقيا قائما بالمهية قياما حقيقيا
وجعل الوجود منحصرا في هذا المفهوم الذهني الانتزاعي المتحصص بالحصص الاضافية وجعل
موجودية المهية بكونها منشأ لانتزاع هذا المفهوم لا لقيام ما هو فرد حقيقي لها وقد عرفت
باتمام على ذلك وهو وروده الاشكال المذكور سابقا على ظاهر القول بكون الوجود زائدا فرد الحقيقة
وقد اشرنا على دفعه عند شرح قول المصنف ويتكثر بتكثر الموضوعات والتفصيل ان ورود
الاشكال كان من وجوه ثلثة احدها من حيث ان المهية اذا انفكت عن الوجود في الخارج كان الوجود
صفة خارجية وقيام الصفة الخارجية بالمهية يتوقف على وجود المهية قبل الصفة وهو محال
في صفة الوجود وثانيها من حيث ان الوجود هو نفس تحقق المهية لا تحقق المهية فيلزم ان
يكون الوجود امرا ينضم الى المهية فتوجد به وهو انضمام محال لما مر وثالثها من حيث ان الحق
عند المحققين هو ان المجعول نفس المهية لا الوجود ولا اتصاف المهية بالوجود كما يأتي

مع لزوم كون الوجود ايضا مجعولا ووجه الدفع عن الوجه الاول ما عرفت وهو ان قيام
الصفة الخارجية انما يتوقف على وجود الموصوف اذا كانت الصفة خارجية اي موجودة
في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجودها لا اذا كانت خارجية بمعنى كون الخارج ظرفا لنفسها ان
وعن الثاني انه لا نم انه يلزم من كون الوجود فردا حقيقيا قائما بالمهية قياما حقيقيا امر
ان يكون ما هو فرد له امرا ينضم الى المهية بل المهية اذا صدرت عن الجاعل فكانت كونها هو
وجودها الا انه ليس كونها هو مجرد ما ينتزع عنها العقل من المفهوم الذهني والمشترك فان
ذلك ليس مما لا ينفك عنه المهية في الخارج لكونه فرع الانتزاع بل الكون الذي لا ينفك المهية
عنه في الخارج هو كون خاص متحد مع المهية في الخارج وهو المسمى بالانية وهو مختلف
لا محالة باختلاف الحيثيات الا ان تلك المهيات المختلفة مشتركة في هذا المفهوم الانتزاعي
اشتراك الحقائق المختلفة في مفهوم عرضي ومعنى كون عروض تلك الانيات للمهيات في العقل ما عرفت من
ان العقل ان يحصل المهية من غير اعتبار تلك الانية وعن الثالث هو ان المراد بكون المجعول هو المهية
هو دفع توهم ان يكون المهيات ثابتة في العدم قبل الجعل ووجوده تريد بها من الجاعل الوجود او
اتصاف المهية بالوجود كما ارتفع هذا التوهم فلا مضايقة في الذهاب الى جعل الوجود او الاتصاف
بعد ان يتيقن ان لا مهية قبل الجعل وان هذا يؤول مذهب استادنا الحكيم المحقق الالهي قدس سره
في القول بجعل الوجود فانه يصرح بكون الوجود مجعولا بالذات والمهية مجعولة بالعرض على عكس
ما نقل عن القوم ويطابقه كلام المصنف في شرح الاشارات حيث قال اذا صدر عن المبدأ الاول
شيء كان لذلك الشيء هوية مغايرة للاول بالضرورة ومفهوم كونه صادرا عن الاول غير مفهوم
كونه ذا هوية فاذن ههنا امران معقولان احدهما الامر الصادر عن الاول غير مفهوم
كونه وهو المسمى الوجود والثاني هو الهوية اللازمة لذلك الوجود وهو المسمى بالمهية فهي من حيث

الوجود تابعة لذلك الوجود لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن مهية اصلا لكن من حيث العقل يكون
الوجود تابعا لها لكونه صفة لها انتهى وهذا ليس كثير البعد عما نحن فيه على ما حققنا من مذهب القوم من تحقق
افراد الحقيقة للوجود على نحو ما عرفته واما الاستبعاد فيه على القول بكون الوجود انتزاعيا محضا
وفي هذا امر فان من تحقيقنا ان مذهب القوم ظهر لك ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر
ليس هو مذهب القوم وظهر ان المذهب المنسوب الى طائفة من المشائين كما مر ليس الا مذهب القوم
الا ان المتاخرين لم يا منهم على وجه يجوزونه عليهم فليتثبت فيجمع ما حققناه تحقيق سببي
الاختلاف بين وجود ووجود انما يكون على وجهين احدهما ان يكون وجود قائما بذاته لا بمهية
ووجود اخر قائما بمهية وثانيهما ان يكون وجود قائما بمهية ووجود اخر قائما بمهية اخرى فيكون
الوجودان مختلفين لاختلاف المهيتين ولا يمكن تحقق الاختلاف في الوجود القائم بالوجود تابع
للمغايرة في ذات الوجود وذوات الوجود في الوجود القائم بذاته انما هو نفس الوجود والمغايرة
اعتبارية محضة كما عرفت فمغايرة ذات الوجودين ههنا فرع على مغايرة الوجودين فلو كان
مغايرة الوجودين تبعا للمغايرة في ذات الوجودين لزم الدور وايضا المغايرة بين الشيئين اما با
بالمادة او بالموضوع او بتمام المهية او ببعض المهية اذ المغايرة بالعوارض فرع على المغايرة
باحد هذه الوجوه الاربعة بحيث لا مهية له ولا مادة ولا موضوع لا يتصور المغايرة والاختلاف
اصلا وهذا معنى قولهم انه لا ميز ولا اختلاف في صرف الشيء ومحضه فليحفظ هذا التحقيق
فان بذلك يندفع الشبهة المشهورة المنسوبة الى ابن كمونة كما سيأتي انشاء الله العزيز
اشارة عرفانية اعلم ان ما نقلنا من بعضهم سابقا في توجيه كلام الصوفية في وحدة
الوجود مما يناسب مذهب الحكماء على ما حققنا من تحقق الحقائق المختلفة للوجود فانه اذا
كان للوجود حقائق مختلفة متحققة يمكن ان يتفطن بكون تلك الحقائق غير مختلفة بتمام الحقيقة

انچنان است وحدتش با خلق کاتحاد و حلول از وی نیست

بل بالشدة والضعف فيكون الوجود حقيقة واحدة متفاوتة كما انها بالمهية متعينة بتعينات بل انها
في المظاهر التي هي المهيات بحسب الشدة والضعف والكمال والنقص ولما كانت الوجودات
المتعالية قائمة بالمهيات متعينة بتعيناتها لم يلزم ان يكون اختلافها في نفس حقيقة الوجود لحرم
التشكيك في الذاتي بل في تعيناتها التابعة للمهيات المختلفة وهذا في الحقيقة اختلاف في ظهور
اثار الوجود كثرة وقلة بل لما كان اختلاف الوجودات كما عرفت تبعا لاختلاف المهيات فمع قطع
النظر عن المهيات لا اختلاف في حقيقة الوجود من حيث هي اصلا فيكون الفرق بين هذا المذهب
ومذهب الحكماء ان الحكماء خصوا الواجبية بمرتبة واحدة هي تلك الحقيقة بشرط ان لا يتعين
بشيء من المهيات والصوفية يجعلون الواجبية لتلك الحقيقة لا بشرط ان يتعين بشيء من المهيات
فيكون كل حقيقة وجودية واجبة اذا اعتبرت من حيث هي هي مقطوعة النظر عن التعين وممكنة
باعتبار اخذها بشرط التعين فيكون الممكنات في الحقيقة هي التعينات والواجب هو الحقيقة
المطلقة فلا يلزم تعدد وتكثر فيما هو واجب ولا كون شيء من الممكنات فردا للواجب ولا حاجة الى
ان يقال ان تلك الحقيقة غير متعينة في حد ذاتها كالكلي الطبيعي او انها متعينة بتعين لا ينافي
شيئا من التعينات كالكلي ولم يرد عليه ما اشرنا اليه بل يقال بل هي متعينة بنفس ذاتها وهذا التعين
ينافي جميع التعينات حيث يمتنع ان يؤثر فيها شيء من التعينات ويقارنها مقارنة تأثر وانفعال
منها كمقارنة المعلول للعلة ولا الى ان يقال ان ذلك طور وراء العقل الا ان يراد الحقول
العامية الرسمية فيكون اكثر المسائل العقلية كذلك وهذا التوجيه انما هو على مطابقة ظاهر قولهم
من ان الوجود مع كونه عين الواجب وغيره قابل للتجزي والانقسام انبسط هياكل الوجود
وظهر منها فلا يخلو عنه شيء من الاشياء بل هو حقيقتها وعينها وانما امتازت وتعددت
بتقييدات وهي تعينات اعتبارية وتمثيل لذلك امثلة لا حاجة الى ذكرها وقد يوجه من حيث

لا يلزم القول فالانبساط ومخالطته مع التعينات لعدم امكان عروض الوجود الذي هو
الواجب القائم بذاته لشئ من الهيئات والدليل على كون الوجود هو الواجب ان كل مفهوم مغاير
لحقيقة الوجود كالانسان مثلا فانه لم ينضم اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيما قطعا وما لم يلاحظ العقل انضمام الوجود اليه الوجود بوجه من الوجوه في نفس الامر لم يكن موجودا
فيما لم يكن لم الحكم بكونه موجودا فكل مفهوم مغاير للوجود فهو في كونه موجودا في نفس الامر محتاج الى غيره
الذي هو الوجود فكل ما هو محتاج في كونه موجودا الى غيره فهو ممكن اذ لا معنى للممكن الا ما يحتاج في
كونه موجودا الى غيره سواء كان ذلك الغير موجدا له او وجودا له فكل مفهوم مغاير للوجود ممكن
ولا شئ من الممكن بواجب فلا شئ من المفهومات المغايرة للوجود بواجب وقد ثبت بالبرهان
ان الواجب موجود فهو لا يكون الا الوجود الذي هو موجود بذاته ويستغنى في كونه موجودا عن
غير ذاته وان كان المتبادر من لفظ الموجود بحسب اللغة ما قام به الوجود فان الممتنع هو ما ادى
اليه البرهان لا غير ولما وجب كون الواجب جزئيا حقيقيا متعينا بنفس ذاته قائما بذاته وجب ان
يكون الموجود ايضا لكونه هو الواجب كذلك فلا يكون الموجود مفهوما كليا للممكن له افراد فهو
جزئي حقيقي ليس فيه امكان تعدد ولا انقسام وقائم بذاته منزه عن كونه عارضا لغيره فيكون
الواجب هو الوجود المطلق اي المعرا عن التقييد بغيره وعن الانضمام اليه وعلى هذا لا يتصور عروض
الوجود للمهيات الممكنة فليس معنى كونها موجودة الا ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود
القائم بذاته وتلك النسبة على وجوه مختلفة والعارفون يتعقلونها بعد الاطلاع على ماهيتها
فالموجود كلي وان كان الوجود جزئيا حقيقيا كذا ذكره المحقق الشريف لخصا لما ذكره بعض
محققي مشايخهم وانه قال لا يعلمه الا الراسخون في العلم وتبعه المحقق الدواني في اختيار هذا
التوجيه ونسبه الى الذوق المتالهين وهو انما يناسب مذهب المتكلمين النافين لكون الوجود

ذا الافراد

ذا افراد حقيقة كما لا يخفى ولعمري ان هذا التوجيه لا يسمن ولا يغني من جوع فان كون الوجود موجودا
بذاته ومستغنيا في كونه موجودا عن غير ذاته انما يسلم في الوجود القائم بذاته تعالى الذي لا يمكن الا كونه
قائما بهيئة من الهيئات ولا شبهة في كونه واجب الوجود فمن اين يلزم انه لا يكون وجود غير ذلك
قائما بالماهيات الممكنة وان يكون كل حقيقة وجودية قائمة بذاتها وما ذكره من وجوب كون الوجود
جزئيا حقيقيا انما هو في حقيقة وجودية قائمة بذاتها فمن اين ان مفهوم الوجود الذي هو الكون
في الاعيان ليس بكلي وليس له افراد حقيقية بعضها قائم بذاتها وبعضها قائم بالمهيات الممكنة
فان بين ذلك على ما بني عليه مذهب المتكلمين ورجوع الاشكالات المذكورة ورجع الدفع ايضا قد عرفت
ما في الكلام في هذا البيان المنقول فانه كيف يدل على ذلك المطلوب وانا بينا في هذه المسئلة
بهذا التطويل الذي لم يكن عندي ححيد لكونها اهم اصول المعرفة واعظم مسائل التوحيد المسئلة
الثامنة والعشرون فان الوجود المطلق ليست بصفة عينية بمعنى كونها موجودة في
الخارج بل هي صفة عقلية موجودة في العقل فقط واليه اشار المصنف بقوله والوجود اي المطلق
من المعقولات العقلية فاشار بقوله من المحمولات الى انه صفة الية وليست بذات وبقوله
العقلية الى نفي كونها عينية كالسواد والبياض وقوله لامتناع استغنائه عن المحل
بيان للدعوى الاولى وذلك لان مفهوم الوجود المطلق المشترك فيه مفهوم مصدري ليس
من شانه القيام بذاته والاستغناء عن المحل وهو ظاهر جدا وقوله وحصوله فيه بيان للدعوى
الثانية اي ولامتناع حصول الوجود في المحل حصولا خارجيا اي في الخارج فانه مذكور التزاما والحاصل
واحد وذلك لما مر من انه يلزم كون المهية متقدمة بالوجود على الوجود المسئلة التاسعة
والعشرون فان الوجود من المعقولات الثانية والغرض هنا هو التصريح بهذا الحكم والا
فهو لازم من المسئلة السابقة ولكن الغرض هنا عده من المعقولات الثانية فان كون الشئ معقولا ثانيا

من احوال الوجود فقال وهو اي الوجود المطلق من المعقولات الثانية وقد عرفت
المراد من المعقول الثاني وهو ان يكون الشئ مع كونه من العوارض العقلية مما ليس له ما يحاذيه في الخارج
والوجود كذلك لانه من المحمولات العقلية كما مر وليس في الخارج امر يطابقه في الخارج لكنه ليس لحيثية
كونه والوجود الخاص المتقدم مع المهية في الخارج فهو وان كان لكونه فردا للوجود المطلق ما يطابقه
في الخارج لكنه ليس باعتبار كونه وجودا موجودا في الخارج بمعنى كون الخارج ظرفا لوجوده بل
المصنف بكونه موجودا في الخارج بهذا المعنى هو اعتبار كونه مهية وقد عرفت ان المراد من كون الشئ
له ما يطابقه في الخارج ان يكون ما يطابقه موجودا في الخارج بالمعنى المذكور هذا في الوجودات القائمة
بالمهيات واما الوجود القائم بذاته فقد عرفت انه وجود باعتبار وموجود باعتبار فهو باعتبار كونه
كونه وجودا فردا للوجود المطلق ومطابق له لكنه ليس بهذا الاعتبار موجودا في الخارج بالمعنى المذكور
بل الوجود في الخارج بهذا المعنى هو الاعتبار الاخر اعني اعتبار كونه قائما بذاته وايضا لا يبعد
ان يعتبر في ما يطابقه كونه فردا بالذات للمفهوم بان يكون المفهوم ذاتيا له لا عرضيا وقد مر ان
مفهوم الوجود المطلق عرضي لافراده التي هي الوجودات الخاصة فلا اشكال اصلا وكذا اي من
المعقولات الثانية العدم جهاتهما اي جهات الوجود والعدم يعني الوجوب والامكان والامتناع
لما مر من كونها اعتبارية فليس لشئ منهما ما يطابقه في الخارج وكذا المهية والكلية والجزئية
والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية فان كل واحد
من المذكورات معدود من المعقولات الثانية والمراد بالمهية كون الشئ ما هو هو لشئ
اخر مثل الحيوان الناطق للانسان فكون الحيوان الناطق مهية للانسان امر يعرض الحيوان الناطق
اذا حصل في العقل وليس له ما يطابقه في الخارج فان ما في الخارج هو الحيوان الناطق لا كونه ما هو هو
للانسان وكذا الكلية والجزئية انما يعرضان للمفهوم في العقل ما يقيناس اليه امور اخر باعتبار

صدقه

صدقه عليها وعدمه وليس لهما ما يطابقهما في الخارج اذ ليس فيه موجود هو كلية او جزئية والفرق بين الكلية
اذ الاتصاف بالكلية ايضا انما هو في العقل بخلاف الاتصاف بالجزئية فان زيدا جزئي في الخارج مع كون كلا
الوصفين عقليين والسر في ذلك هو ان مناط الجزئية انما هو المحفوفية بالعوارض المشخصة وهي
يكون في الخارج ومناط الكلية هو التجرد عنها وهو لا يكون الا من العقل فتدبر وكذا الذاتية والعرضية
كون الشئ ذاتيا لشئ اخر او عرضيا له او جنسا له او فصلا له او نوعا له فان جميع ذلك امور عقلية ليس
لها ما يطابقها في الخارج كما لا يخفى وقد مر تحقيق المراد من المعقول الثاني سابقا فلا حاجة الى الاعادة ان
احتيج اليه المسئلة الثلثون في مباحث واحكام متعلقة بالوجود والعدم باعتبار حصولهما
في الذهن واعتبار العقل اياهما فاشار اليها بقوله وللعقل ان يعقل النقيضين ويحكم
بينهما بالتناقض والحكم بالتناقض بين النقيضين متوقف على تصور النقيضين
فيستضعف العقل صورة النقيضين وصورتا النقيضين نقيضان لكون الحاصل في الذهن
حقائق الاشياء على التحقيق فيلزم اجتماع النقيضين ولكنه لا استحالة فيه لكن بعد ذلك بحسب
الوجود الغير الاصيل والمستحيل انما هو اجتماعهما بحسب الوجود الاصيل كما مر ان اتصاف الذهن بصورة
المرارة مع كون الصورة المرارة هي حقيقتها وكذلك للعقل ان يتصور عدم جميع الاشيا
حتى عدم نفسه فيلزم اتصاف العقل بالوجود والعدم معا لكن الوجود اصل
والعدم ظلي فان العدم ايضا يكون اصلا وظليا ولا استحالة في اجتماع الوجود الاصل والعدم الظلي
كما لا استحالة في اجتماع العدم الاصيل والوجود الظلي وذلك لعدم كونهما متناقضين والمتصور
عدم العدم اي رفع المعدوم المطلق فيكون المراد من تصور الرفع هو المعدوم المطلق
المتحقق في ضمن التصديق اما ان المراد من العدم هو المعدوم فلانه الذي يلزم من كونه موجودا في
العقل اجتماع النقيضين ويحتاج الى الدفع كما ذكرنا والعدم وابعد مهو القسيم للثابت المختص

بكون صحة الحكم عليه من حيث انه متصور بالتناقض لا العدم اذ لا فرق بين العدم وسائر المفهومات
في صحة الحكم وفي انه لا يتوهم في الحكم عليه تناقض لبحتاج الى الدفع واما ان المراد هو المعدوم مطلقا فلانه
لا شائبة في تصور العقل العدم المعدوم من وجه لشبهة عليه **بان يمثل** العقل المعدوم المطلق
في الذهن فيصير موجودا ذهنيا فان التمثل من اقسام الوجود العقلي وانما قال ذلك لان الرفع على ما في بعض النسخ
ويرفعه اي ذلك التمثيل في الذهن الذي هو الوجود الذهني بان يفرض ذلك المتمثل غير متصف بهذا التمثيل
ايضا فيكون ذلك المتمثل ثابتا بالنسبة الى كونه متمثلا في الذهن وغير ثابت باعتبار فرض عدم اتصافه
بهذا التمثل ايضا وهذا معنى قوله **وهو ثابت باعتبار قسيم** اي اللاثابت باعتبار وقوله **ويصح
الحكم عليه** اشارة الى الجواب عن الشبهة المشهورة من انهم حكموا بان المحكوم عليه ما يمتنع
الحكم عليه لامتناع تصوره ولا يمكن معدوما مطلقا او هذا الحكم بالامتناع عليه فموضوع هذه القضية
وهو المعدوم المطلق قد حكم عليه بانه لا يمكن الحكم عليه فهو موصوف بصحة الحكم عليه ونقيضها الذي هو عدم
صحة الحكم عليه فيلزم اجتماع النقيضين وتقرير الجواب انه انما يصح الحكم على المعدوم المطلق في قولهم كل معدوم
مطلقا يمتنع الحكم عليه **من حيث انه** متصور متمثل في الذهن **فلا تناقض** لان موضوع هذه القضية
ذو جهتين احديهما كونه متمثلا في الذهن وموجودا به بالفعل وبهذه الجهة صح حكمنا عليه بهذا الحكم
والاخرى كونه معدوما مطلقا لا بالفعل بل بالفرض وبهذه الجهة سرى الحكم بامتناع الحكم اليه فلا يلزم
اتصافه بالنقيضين من جهة واحدة بل من جهتين ولا استحالة فيه فان الموضوع في الحقيقة اثنان
احدهما موجود والاخر مفروض والحاصل ان معنى قولنا المعدوم المطلق يمتنع الحكم عليه فلا اشكال
اصلا وفي بعض النسخ بدل هذا القول قوله ولا يصح الحكم عليه من حيث هو ليس بثابت ولا تناقض
والمال واحد وقد يجاب بان المحكوم عليه في هذه القضية انما هو مفهوم المعدوم المطلق وهو ليس معدوما
بل موجود في الذهن وكلي من الكليات وما يمتنع عليه الحكم انما هو افراد هذا المفهوم ويسري الحكم

باستناع الحكم اليها مع كونها غير موجودة اصلا لكن بما تحقق مع المفهوم الموجود في الذهن وهذا ابناء
على كون الحكم في القضايا المحصورة على المفهوم لانه هو الموجود في الذهن حقيقة دون الافراد ولكن يسري الى
الحكم اليها على ما هو مذهب اكثر المحققين كما قيل ويرد على هذا الجواب ان الفرد لذا كان متحدا مع المفهوم
الموجود في الذهن كان هو ايضا موجودا فيه بهذا الاعتبار فلم يكن معدوما مطلقا فليتدبر لئلا يتوهم ورود هذه
على ما قررنا **لهذا اي وكان للعقل** ان يتصور عدم جميع الاشياء **بقسيم الوجود الى الثابت في الذهن
وغير ثابت فيه ويحكم بينهما بالتمايز** مع ان عدم ذلك التصور
ما ليس ثابت في الذهن المستلزم لثبوته في الذهن بالضرورة لكن لا بحيث فيه لما ذكرنا في بعض النسخ
وبهذا التقسيم الموجود في الذهن فالمال واحد وقوله **وهو لا يستدعي الهوية لكل من المتمايزين
ولو فرض الهوية لكان حكمها حكم الثابت** جواب نقل مقدر تقريره ان الحكم
بالامتياز يستدعي ان يكون لكل من المتمايزين هوية في العقل ويلزم ان يكون لما ليس بثابت في الذهن هوية
فيه هو مع بالضرورة وتقرير الجواب منع ذلك الاقتضاء لان العقل يحكم بامتياز الهوية عن اللاهوية وليس للاهوية
هوية ولئن سلم وفرض ان يكون لما ليس بثابت هوية كان حكم الهوية حكم الثابت كما يمكن ان يكون له من حيث انها
بل الحقيقة غير ثابت باعتبار كما يمكن ان يكون له هوية باعتبار ولا يكون له هوية باعتبار اخرى
واذا حكم الذهن على الامور الخارجية بمثلها بان كانت القضية
خارجية او حقيقية بان يكون الحكم فيها باتحاد الطرفين في الخارج اما محققا او ان يكون محققا او مقدرا
فانه يكون الطرفان كلاهما موجودين في الخارج كذلك اما بالذات كما في حمل الذاتيات مثل الانسان
حيوان او بالعرض كما في حمل العرضيات مثل الجسم ابيض وزيد ليس مثل الانسان ممكن ان الحكم فيه
على الموجود الذهني معناه اتحادهما في الذهن وان اتفق ان يكون للموضوع وجود في الخارج
وجب التطابق بين النسبة الحكمية والنسبة الخارجية والمراد بكون النسبة خارجية ان يكون

الخارج طرفا لنفس النسبة لا لوجودها **في صحيحها** في صحة الحكم **فالا** **ويكون صحيحة باعتبار
مطابقته لما في نفس** اي وان لم يكن الحكم على الامور الخارجية بان الحكم على ما
في الخارج كما اذا كان الحكم باتحاد الطرفين في الذهن ويكون القضية لا محالة ذهنية والحكم على
الامور الذهنية والطرفان موجودين في الذهن وان كان لاحدهما او لكليهما وجود في الخارج
ايضا كما عرفت فلا يجب في تصحيحه المطابقة لما في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما
~~في الخارج بل يكون صحته باعتبار مطابقته لما في~~ نفس الامر فمعنا نفس الشيء في حد ذاته على
ان يكون المراد بالامر هو الشيء نفسه فمعنى كون الشيء موجودا في نفس الامر هو كونه موجودا
في حد ذاته والمراد من كونه موجودا في حد ذاته هو كونه موجودا مع قطع النظر عن فرض الفارض
واعتبار المعتبر سواء كان ذلك الوجود في الخارج او في الذهن فان كون الوجود في الذهن لا يستلزم
ان يكون بفرض الفارض فان نفس الامر اعم من الخارج مطلقا ومن الذهن من وجه اذ كل ما في الخارج
فهو في نفس الامر من غير عكس وليس كل ما في الذهن فهو في نفس الامر اذ ما هو في الذهن
ما هو بمجرد فرض الفارض اذ منه ما ليس بفرض فارض كجنسية الحيوان مثلا وبين الخارج و
الذهن عموم من وجه فان ما نبه الواجب مثلا لا يمكن ان يحصل في ذهن من الاذهان ولما
كان الحكم هو ايقاع الذهن نسبة بين الشيئين بل اتحادهما في الوجود على ما هو المراد من
الحمل كما يأتي سواء كان الوجود خارجيا او ذهنيا فهو لعن الحكم حكاية واخبار عن نسبة
واقعة هي المحكي عنها وهي خارجة لا محالة عن الحكاية سواء كان خارجية او ذهنية فهناك هي
المراد من قولهم ان الصدق مطلقا هو مطابقة النسبة الذهنية للنسبة الخارجية والا فالنسبة
مطلقا ليست الا ذهنية فهذه النسبة ~~الذهنية للنسبة~~ الخارجية فهذا المعنى منقسمة
الى النسبة الخارجية والنسبة الذهنية والمراد بالخارج ههنا هو خارج الذهن والنسبة

ومعنى كونه خارجا عن الحكاية ان تكون نفس الامر في الذهن الفاعل من حيث صحته لها

الخارجيه بهذا المعنى هي المقابلة للنسبة النفس الامرية في كلام المصنف وهي بالمعنى الاول هي نفس
النسبة النفس الامرية التي هي اعم من النسبة الخارجية بالمعنى الثاني مطلقا ومن النسبة الذهنية من وجه كما عرفت
التامل حق تطبيق الكيفية المتقضى عن الاشكال الذي يرد ههنا في مطابقة النسبة الذهنية للنسبة النفس
الامرية المتحققة في ضمن النسبة الذهنية لوجوب كون المطابق مغاير المطابق وقد مر سابقا وتوضيحه ان
النسبة الذهنية التي هي الحكم بمعنى الايقاع وقد عرض للفارض بالفعل مغايرة لنفسها من حيث هي بحيث لو
لم يوقعها ويفرضها بالفعل لكانت من شانها ذلك كما في زوجية الاربعة مثلا كون الاربعة في حد
ذاتها بحيث لو اعتبرها معتبر لحكم بزوجيتها بخلاف زوجية الخمسة فان الخمسة ليست بهذه الحيثية
في حد ذاتها بل نقول لمرتبة تقرر المهية سابقة على تقرر الوجود مطلقا كما قرر ان الاربعة زوجا
مسبوق على كون الاربعة زوجا في حد ذاتها الا ترى انه يصح ان يقول انما حكمت بكون الاربعة زوجا لان
الاربعة في حد ماهيتها زوج وليس حال الزوجية بالقياس الى الخمسة كذلك هذا وانما يقال من ان
نفس الامر هو العقل الفعال وكل حكم مطابق لما فيه فهو صادق وكل ما ليس كذلك فهو كاذب فقال
المحقق الشريف قدس سره هذه العبارة لا دلالة لها على هذا المعنى الا على وجه بعيد وهو ان يجعل الامر
ههنا في مقابلة الخلق ويراد به عالم المجردات وايضا يتعذر وصف الاحكام الثابتة في العقل
الفعال بالصدق والمطابقة لنفس الامر وقد يعترض ايضا بان الحكمة ما ذكره من ارتسام صور المعقولات
في جوهر مجرد هو خزانة للنفس الناطقة واستدلوا عليه بالفرق بين حالتي الذهول والنسيان
جار في الاحكام الكاذبة فيجب ارتسامها فيه ايضا فلو كان المطابق لما ارتسم فيه صادقا في نفس
الامر لكانت تلك الكواذب صادقة في نفس الامر انتهى واجاب المحقق الدواني عن الاعتراض
الاول بان المطابقة لا تستدعي المغايرة بالذات والاعتبارية متحققة كما مر وايضا المفهوم من كلام
ارسطاطاليس في اثولوجيا ان علم المبادي العالية يوصف بالصدق وانما هو الحق بمعنى انه الواقع

لا المطابق الواقع وعن الثاني بان المطابق لما ارتسم فيه من حيث تحصل يقينه بصدق وتلك الكواذب
وان كانت مرتسمة فيه من حيث الحفظ لكن يجوز ان لا يكون مصدقا بها فان الحافظ لا يلزم ان يكون مدعنا بما
يحفظ فيجوز ان يكون العقل الفعال شانه مع الصادق الحفظ والتصديق ومع الكواذب الحفظ فقط فيكون
عالما به من حيث التصور لا من حيث التصديق فيحمل عليه انه لم يكن العقل الفعال خزانة لمتعلق التصديق
لا لنفس التصديق فلم يحفظ التصديق بالكواذب ولا يظهر الفرق بين الغفلة والنسيان فيه فالاظهر
ان يختار ان العقل الفعال خزانة المعلوم واللازم من كونه خزانة التصديق بالكواذب ان يرتسم صورة
التصديق بالكواذب فيه لا ان يرتسم نفس التصديق به فلا يلزم كونه مصدقا بالكواذب ولا يظهر
ومتصفا بالتصديق بها لان مدار الاتصاف على حصول الصفة للموصوف بنفسها لا بصورتها هذا
اذا عرفت هذا فمعنى قوله لامكان تصور الكواذب هو انه انما يجب في صحة النسبة الذهنية
التي هي الحكم بالاتحاد في الوجود الذهني المطابقة لما في نفس الامر لانه لو لم يجب لكان كل نسبة ذهنية
صحيحة صادقة والتالي باطل لان هيهنا نسبة متصورة كاذبة لا محالة كما في قولك الخمسة زوج
وهي نفس النسبة التي تجرد الحكاية وهي بمجردها عرض العارض وليس هناك نسبة يحكى عنها مطابقة
لها في الخارج ولا في الذهن فالمراد من التصور هو المطلق المتحقق في ضمن الحكم المسئلة
الحادية والثلثون فيما يتعلق بالحمل وللتمهيد ذلك قال ثم الوجود والعدم قد يحملان
وقد يربط بهما المحمول والا فقد مر ذلك في اول مبحث المواد الثلث
ثم قال والحمل الايجابي يستدعي اتحاد الطرفين من وجه اي ذاتا وجوبا
وتغايرهما من وجه آخر اي مفهوما فمن الحمل المفيد هو ان المتغايرين
مفهوما متحدان ذاتا اما وجوب الاتحاد من وجه ما فلانه معنى الحمل ذلك واما ان ذلك
هو الوجود والذات دون المفهوم فلاستحالة اتحاد المفهوم مع تعدد الذات والوجود واما

وجوب

وجوب المغايرة من وجه آخر هو المفهوم فلانه لولا ذلك لم يكن الحمل مفيدا بل كان حملا للشيء على
نفسه الحوار بين تعريف الحمل مطلقا قيل الحمل هو الحكم باتحاد المتغايرين مطلقا سواء كان بحسب المفهوم
او بحسب وقد يقال الحمل هو الاتحاد وهو يقتضي اثنينية ما ووحدة ما اذ لو كان الوحدة الصرفة
لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق وكما ان الوحدة على جهات شتى كالنوعية والجنسية وغير
ذلك فكذلك الحمل الا ان اشهر افراده هو الحكم بالاتحاد في الوجود ولذلك قد يخص البحث
بتعريف الحمل بالاتحاد في الوجود ثم الاتحاد في الوجود لا يلزم ان يكون كلاهما موجودين بالحقيقة
كما في حمل الذاتيات على الموجودات او يكون الموجود بالحقيقة احدهما والاخر موجودا بالعرض
كما في حمل العرضيات عليها فجهة الاتحاد قد يكون احدهما وقد يكون ثالثا
يعني ان ما به الاتحاد هو الذات اعني ما صدق عليه المفهومان قد يكون عين احدهما اي
يكون احد المفهومين تمام حقيقة ما صدق عليه كقولنا الانسان كاتب او بحمل كقولنا الكاتب
انسان وقد يكون ثالثا اي لا يكون احد المفهومين بل مفهوم ثالث تمام حقيقة ما صدق
عليه كقولنا الكاتب ضاحك فان شيئا من مفهومي الكاتب والضاحك ليس تمام حقيقة
ما صدق عليه اعني زيدا مثلا بل انما تمام حقيقته مفهوم الانسان والتغاير لا يستدعي
قيام احدهما بالاخر ولا اعتبار عدم القائم في القيام لمن
استدعاه جواب شك يورد على الحمل الايجابي مطلقا تقريره ان الحمل محال فان
التغاير ليقتضيه اذ لو وجب ان يكون احدهما قائما بالاخر اذ مع التغاير لولاه لم يكن منهما اتحاد
بل كان كل منهما اجنبيا عن الاخر كما بين السواد والرومي بخلاف البياض والرومي فلولا
القيام لم يكن حمل احدهما عليه اولى من حمل الاخر عليه واذا وجب قيام احدهما بالاخر فالاخر
يجب ان يتصف في نفسه والا اجتمع المثلان فيلزم قيام الشيء ... بنصف

وهو جمع للنقيضين فان قيل بيان امتناع الحمل يشتمل على الحمل لا محالة فيلزم ابطال الشيء
بنفسه اجيب بان لله ان يقول اما ان يكون الحمل صحيحا اولا والثاني نفس المطلوب فلا
حاجة الى بيان وعلى الاول يتم التبيان ويلزم بطلان الحمل وما يلزم بطلانه على تقدير
صحته فهو باطل قطعا ولا يرد عليه انه يلزم ح بطلان ما ادعاه وهو قوله الحمل محال لان
عرضه ابطال الحمل الايجابي وربما تمم دعواه بسلب الصحة من الحمل على ان له ان يقول مثل اي
الزامية لكم وهذا ايضا الزام لكم فيلزم حكم الاعتراف بفساد الحمل وتقرير الجواب منع
استدعاء الحمل القيام مطلقا لصحة قولنا كل انسان ناطق مع عدم القيام بين الكل والجزء
والجنسية انما يلزم لو لم يكن مع عدم القيام اتحاد بالذات ولو سلم فلا نسلم استدعاءه اعتبار
عدم ما هو قائم في قيامه بالاخر بل الذي نستدعيه لئلا يلزم اجتماع النقيضين هو عدم
اعتبار القائم وهو ابن عن اعتبار عدمه فيلزم اجتماع النقيضين كاثبات الوجود للمهية
لا استدعى وجودها قبل وجودها جواب شك يورد على حمل الوجود على المهية ايجابا تقريره
اثبات الوجود للمهيات يقتضي ثبوت الوجود لها ليصح الحمل ولا يكون ثابتا للمهية المعدومة لاجتماع
النقيضين فيكون ثابتا للمهية الموجودة فيلزم وجودها قبل وجودها والجواب ان الوجود لا يثبت
للمهية من حيث هي وقد مر بيان ذلك فلا يلزم اجتماع النقيضين ولا وجود المهية قبل وجودها
فان قيل ثبوت الشيء للشيء انما كان فرع ثبوت المثبت له يلزم من ثبوت الوجود للمهية وجود المهية
قبل ثبوت الوجود لها فيلزم وجودها قبل وجودها لا محالة غاية ما في الباب انه اذا كان المثبت
له هو المهية من حيث هي كان الوجود غير موجود في الخارج لا يلزم الاشكال في اثبات الوجود الخارجي
للمهية لكون الوجود الثاني ذهنيا والمسبوق خارجيا لكن الاشكال في اثبات الوجود الذهني بل
المطلق لها موجودة بالوجود المطلق قبل ان يكون موجودة بالوجود المطلق ليلزم التقدم مع
قطع ان يكون موجودة قبل الوجود

قطع النظر عن الحالة كيف صح قولنا اثبات الوجود للمهية لا يستدعي وجودها قبل وجودها قلنا
نعم هذه شبهة قد انكر المحقق الدواني لاجلها قاعدة الفرعية التي قد تلقاها الجمهور بالقبول
كونها ضرورية حتى انكارها تزلزلا او ذهب الى ان ثبوت الشيء للشيء لا يجب تاخره عن ثبوته في نفسه
استلزمه ثبوته في نفسه او كان عين ثبوته في نفسه وحمل كلام المص هيهنا المثال في الى تخصيصه
بكلام الشيخ في التعليقات من قوله وجود الاعراض في انفسها هو وجودها في موضوعاتها سوى
ان العرض الذي هو الوجود لما كان يخالفها لحاجتها الى الوجود حتى يكون موجودة واستغناء الوجود
عن الوجود حتى يكون موجودا لم يصح ان يقال ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى
ان للوجود وجودا كما يكون للبياض وجود بل بمعنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه
وغيره من الاعراض وجوده في موضوعه وجود ذلك وقوله اذا قيل الوجود موجود في الحس
فالجواب ان الوجود بمعنى ان الوجود حقيقته انه موجود فان الوجود هو الموجود به فالوجود الذي
في الجسم هو موجودية الجسم لا كما البياض والجسم في كونه ابيض لان الابيض لا يكفي فيه
البياض والجسم هذه كلمات الشيخ قال بعض المحققين ان نسبة الوجود الى المهية ليس كنسبة
سائر الاعراض فان تلك الاعراض تصير موجودة بتلك النسبة بل هي عين وجودها والمهية
يصير بنسبة الوجود اليها موجودة بل هي عين وجودها فلا جرم لا يتاخر عن وجود المهية انتهى
وانا اقول ما تخلص من كلمات الشيخ حق وصدق لكن لا يقتضي ذلك انكار قاعدة الفرعية
والفرار منها الى الاستلزام او غيره ولا الاستثناء الوجود من تلك الكلية كما عرفه غيره وذلك
لان مقتضى تلك القاعدة والكلية هو ان ثبوت شيء لشيء يتاخر عن وجود المثبت له وصرح كلام
الشيخ هو ان ثبوت الوجود للمهية ليس ثبوت شيء لشيء بل هو نفس ثبوت شيء وهذا
هو الجواب عن الشبهة المذكورة وهو المراد من كلام المص فان قلت اذا لم يكن ثبوت الوجود للمهية

مستدعيا لكون الماهية موجودة قبله فلم لا يجوز ان يكون اتصاف الماهية بالوجود الخارجي في الخارج
ولم حكموا بكونه في العقل قلت قد مر مرارا ان المراد من نفي كون الاتصاف بالوجود في الخارج
قائما بالماهية بان يكون الخارج ظرفا للوجود الوجود على ما هو شان ساير الاعراض لا نفي كون الاتصاف
بالوجود في الخارج بان يكون في الخارج ظرفا لنفس الوجود كيف وقد نقلنا سابقا من كلام
المصنف في شرح الاشارات ان الماهية لا يمكن ان تنفك عن الوجود لا في الخارج ولا في الذهن
ان الحكم بكون الاتصاف بالوجود في العقل انما هو لان للعقل ان يعتبر الماهية وحدها الوجود ويميز
بينهما ويحمل احدهما موصوفا والاخر صفة لا لكون الاتصاف بالوجود مقتضيا للوجود الثاني
وسلبا عنها لا تقتضي تميزها بل نفيها لا اثبات نفيها وثبوتها في الذهن
وان كان لازما لكنه ليس بشرط جواب عن شك يرد على حمل الوجود على
المهية سلبا اي سلبه عنها وهو من محل العدم عليها تقريره ان سلب الوجود عن المهية يقتضي
تميزها عن غيرها من المهيات ليستقيم الحمل بينهما وهو يقتضي وجودها فحصول الوجود
للمهية شرط لسلبه عنها وهو جمع للنقيضين وتقرير الجواب انا لا نسلم ان سلب الوجود عن المهية
يقتضي تميزها ان اريد تميزها في الخارج بل انما يقتضي نفيها اي انتفائها في الخارج لا انه
تقتضي اثبات انتفائها في الخارج بمعنى ان يكون في الخارج امر ثابت هو الانتفاء ليلزم
من ذلك ثبوتها في الخارج وسلم ان اريد تميزها في الذهن فانه لازم البته لكنه ليس بشرط
لسلب الوجود عن المهية اعني للاوقوعها وانتفائها بل هو شرط للحكم بالانتفاء من غير تعدد
اما انه اذا كان المسلوب هو الوجود الخارجي فظاهر واما اذا كان المطلق او الذهني فلان
اللازم حينئذ كون الوجود الذهني شرطا للحكم فان يكون هذا الحكم مشروطا بتعقلها
وكونها موجودة في الذهن لا ان يكون انتفاؤها هنا او مطلقا مشروطا بذلك هذا

واما ان الحكم بكون مهية منتفية ومعدومة مطلقا او في الذهن بل يمكن ان يكون مطابقا للواقع
وصادقا في نفس الامر الا فقال المحقق الشريف انه كان ارتسام المفهومات في العقول العالية
وجوبا ان هنيا لها فلا الا ان يراد التقييد بالقوى البشرية فان الحكم يعقول الشيء بوجه ما لا يوجب
او في الذهن بل تصوره بكنهه امكن صدق ذلك الحكم بالذهنية وان كان جميع تعقل الشيء
موجودا في الذهن اوضح في تصحيح ذلك الحكم التقييد بزمان سابق عليه او لاحق به او بعض الاذهان
والحمل والوضع من المعقولات الثانية كما ان الامثلة المتقدمة ليس منها شيء في الخارج
امر ما ثم السواد هو المحمول والجسم هو الموضوع بل انهما امران يعتبرهما العقل كما في ساير المعقولات
الثانية على ما عرفت يقال ان المتعلقات انما يقال المحمول والموضوع على افرادهما بالتشكيك
فان حمل الصفة والاسم على الموصوف والاخص اولى من العكس والوضع بالعكس ولما كانت
الصفة تطلب الموصوفية فان الصفة والموصوف في الحقيقة محمول وموضوع اورد بحثهما
عقيب الحمل والوضع فقال وليست الموصوفية ثبوتية والا تسلسل لكونها
من الامور المتكررة فلو كانت موجودة في الخارج لزم ان تتصف بها الموصوفية في الخارج
المحال لا محالة فتحصيل موصوفية اخرى في الخارج وهكذا الى غير النهاية فهي ايضا من المعقولات
الثانية كالحمل والوضع ولعلها انما احتاجت الى البيان علاوة بما هذبه المسئلة الثانية
والثلاثون في انقسام الوجود الى ما بالذات والى ما بالعرض كما قال ثم الوجود
قد يكون موجودا بالذات وهو ما يكون الوجود المنسوب اليه وجودا له كالماهيات
الموجودة العينية مثل زيد وهذا الفرس وكطبايع الكليات الذاتية والعرضية
الثبوتية عند من يقول بوجود الطبايع في الخارج كما هو الحق مثل الانسان الحيوان
والضاحك والابيض وقد يكون موجودا بالعرض وهو ما لا يكون الوجود

المنسوب اليه وجودا له بل امرا اخر يصدق هو عليه موجودا كالانسان الصادق على الفرس
والامر الصادق على زيد الى جميع العرضيات الصادقة على معروضاتها والجميع المفهومات الكلية عند من
لا يقول بوجود الطبايع في الخارج وهذان القسمان موجودان حقيقيان لكون الوجود لهما
حقيقة وان كان باعتبار ما صدق عليه في الثاني اذ الصادق وما صدق عليه متحدان
بوجودها الموجود في الكتابة والعبارة فمجازي فانه وان كان المسمى بزيد موجودا
في الخارج الجاري لفظه على اللسان والمنقوش صورة لفظه على اللوح انه موجود في العبارة
وفي الكتابة لكن ذلك اطلاق مجازي لان الموجود في العبارة والكتابة ليس مسمى زيد بل
ما هو معه موجب في الاطلاق على صورته الذهنية الدالة عليه فصحيح الاطلاق ليس
الا الدالة فظهر الفرق بينها وبين ما سماه موجودا بالعرض المسئلة الثالثة
والثلاثون في ان المعدوم هل يعاد ام لا اختلفوا فيه فذهب اكثر المتكلمين الى جوازه لزعمهم
انه مما يتوقف القول بصحة الحشر الجسماني لعدم قولهم باعدام الاجساد بالكلية بل انما بفساد
صورها وبقاء موادها مع تجرد النفوس الناطقة وبقائها وانما يتفرق اجزائها وخروجها
عن الانتفاع ويأولون بذلك الظواهر الواردة في بعض المعجزات وبقصة ابراهيم عليه
السلام كما بامر تفاصيل ذلك وانه في الحشر المعاد انشاء الله تعالى واختار المصنف فقال و
المعدوم لا يعاد ثم اختلفوا فادعى بعضهم الضرورة فيه واحسبه الامام فقال في
المباحث المشرقية ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه
الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع ومما يقال ان اعادة
المعدوم نظير الطفرة في المكان فكما انها طفرة في الزمان وكما ان حصول الجسم
في مكان بعد حصوله في مكان اخر من غير حصوله في المسافة بينهما محال بالبديهة

حصول الشيء في الزمان بعد حصوله في زمان سابق من غير ان يحصل في الزمان الذي بين الزمانين
محال بالبديهة واحتج اخرون بوجوه اشار المصنف الى الاول بقوله لامتناع الاشارة
اليه فلا يصح الحكم عليه بصحة العود تقريره ان معنى الاعادة هو ان
يكون شيء موجودا في زمان ثم يعدم في زمان ثان ثم يوجد في زمان ثالث ولا شك في انه اذا عدم كان
قد بطل ذاته فلا يكون ذاته ثابتة بناء على ما مر من مساوقة الوجود للثبوت فلو كانت ذاته ثابتة في الزمان
الثاني لا يمكن بالمحال ان يحكم على الموجود في الزمان الثالث انه الموجود في الزمان الاول وكذا
كما في الصفات التي يلزم من انعدامها انعدام الذات الموصوفة بها انعدام ذات الموصوف وبطلانها
مثل الجسم اذا كان ابيض في زمان ثم زال عنه البياض في زمان ثان ثم اعيد اليه البياض في زمان
ثالث فانه لا شبهة في صحة الحكم على الابيض في الزمان الثالث انه هو الابيض في الزمان الاول و
على الابيض في الزمان الاول انه هو الذي صار ابيض في الزمان الثالث فاما اذا لم يكن الذات
ثابتة كما في صورة زوال الوجود فان نسبة الوجود الى المهية ليست كنسبة العوارض التي يحل
بدلهما واختلال فيها مع انتفاء الموضوع اذ لا يمكن الحكم على الموجود الثالث انه هو الموجود الاول
وعلى الموجود الاول انه هو الذي اعيد في الزمان الثالث وذلك لعدم استمرار الذات فلا يكون
الموضوع حاصلا لا يرى انه الذي لو فرض انه موجود مستانف اليه اعتبر ذلك بنقش حرف
كتب في اللوح ثم محي ثم كتب في ذلك الموضع بعينه ذلك الحرف بعينه ونقش اخر كتب في
ذلك الموضع ابتداء من اول ان كتب فيه اولا ثم محي ففي كلام المصنف انه يمتنع الاشارة
الى المعدوم الذي قد بطل ذاته فلا يكون ثابتة ليحكم عليه انه هو الذي وجد فلا يصح ذلك الحكم
عليه ولا تصديق لعدم وحدة الموضوع فان قلت المعدوم وان بطل ذاته في الخارج
لكنها ثابتة في الذهن ليس هو الموجود في الخارج بعينه بل مثال كما مر وليس معناه

ان يمتنع الحكم عليه من استدعاء الحكم بصحة العود والوجود المحكوم عليه كما حمل عليه الشارحون بل ان
المتاخرين في تقرير هذا الدليل فاعترضوا عليه باستدعاء الحكم مطلقا سواء كان بصحة العود
او لسلبها بل بصحة الوجود والحدوث مطلقا فانه فيلزم ان لا يصح الحكم على ممتنع الوجود
ايضا ولا على معدوم بصحة الايجاد مطلقا الى غير ذلك من الاعتراضات وكيف يتصور من عاقل
اذا وجد الشيء وقتا ما ثم انعدم واستمر وجوده في وقت اخر علم ذلك او شوهد علم
ان الموجود واحد اما اذا عدم فليكن ا الوجود السابق او ليكن المعاد الذي حدث
ب ولو ليكن الحدث الجديد ح وليكن ب ج في الحدث والموضوع والزمان وغير
ذلك ولا يخالفه الا بالعدد فلا يتميز ب عن ج فالحقاق ان يكون منسوبا
اليه دون ج فان نسبته الى الامرين متشابهين من كل وجه الا في النسبة
التي تنظر هل يمكن ان تختلف فيهما او لا يمكن لكنهما اذا لم يختلف فيهما او لا يمكن لكنهما
اذا لم يختلفا فليس ان يجعل لاحدهما اولى من ان يجعل للاخر فان قيل انما هو اولى لب
دون ج لانه كان لب دون ج فهو نفس هذه النسبة ولهذا المصنف بيان
نفسه بل بقول الخصم انما كان ح بل اذا صح مذهب من يقول ان الشيء يوجد فيفقد من
حيث هو موجود ويبقى من حيث هو موجود ويبقى من حيث ذاته بعينها اذا لم
يعدم من حيث هو ذاته ثم اعيد اليه الوجود امكن ان يقال بالاعادة الى ان يبطل من
جهة اخرى وان لم يسلم ذلك ولم يجعل المعدوم في حال العدم ذات ثابتة
لم يكن لاحد الحادثين مستحقا لان يكون قد كان ا اذ هو الموجود السابق دون
الحادث والاخر بل اما ان يكون كل واحد منهما معادا او لا يكون كل واحد منهما غير نفسه
مع انه لم يعادا اذ كان الصحيح ان الاثنان يوجبان كون الموضوع لهما بيع كل واحد

منهما

منهما غير نفسه مع الاخر فان استمر موجودا واحدا وثلاثا ثانية واحدة كان باعتبار الموضوع الواحد القابل
موجودا واحدا تاما شيئا واحدا يجيء باعتبار المحمولين شيئين اثنين فاذا افقد استمراره في نفسه انما
ولا شيء كان باعتبار المحمولين بقي له التثنية الصرفة لا غير وقال في الشفاء بعد ما اثبات ان المعدوم
ليس بشيء ثابت وانه لا اشارة اليه ولا خبر عنه بهذا الجلاء من تفهمنا هذه الاشياء تضح
لك بطلان قول من يقول ان المعدوم يعاد لانه اول شيء يخبر عنه بالوجود وذلك ان المعدوم اذا
اعيد يجب ان يكون بينه وبين ما هو مثله لو وجد بدله من زمان كان مثله انما هو ليس انه
ليس الذي كان عدم وفي حال العدم كان هذا غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا على النحو الذي
اوما اليه فيما سلف انما انتهى كلامه واشار الى الوجه الثاني بقوله **ولو اعيد تخلل العدم**
بين الشيء ونفسه اذ المفروض ان الموجود في الزمان الاول والثالث شيء
واحد بعينه وقد انعدم ذلك الشيء وبطل ذاته في الزمان الثاني وهو متخلل بين الزمانين الاول
والزمان الثالث فيتخلل العدم الذي فيه بين الموجودين فيهما الذين هما واحد بعينه كما هو
المفروض وهو اعني تخلل العدم بين الشيء ونفسه بديهي البطلان كيف وهو بعينه تقدم
الشيء على نفسه بالزمان وهو افحش من تقدم الشيء على نفسه بالذات الذي لا شبهة في بطلانه
بطلانه فان قيل لم لا يجوز تخلل العدم بين الشيء ونفسه بل اللازم هو تخلل العدم بين وجودي الشيء
الواحد بعينه بحسب وقتين وبطلانه ممنوع قلت لما كان طريان العدم مستلزما لبطلان الذات وكان
كونها ثابتة لزم من تخلله بين الوجودين بالضرورة كيف ولو اختلف الوجود يستلزم اختلاف
الذات لكون الوجود اما عين التشخص او مساويا فلا يتصور تعدد الوجود مع وحدة
الذات المتشخصة ان صاحب المواقف حمل هذا الوجه بيانا للدعوى الضرورية حيث قال
والخصم يدعي الضرورة ثانيا ويبين كلا الاستدلال الاخر اما الضرورة فقالوا تخلل العدم بين الشيء ونفسه

حال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ
بعينه واورد عليه شارح المفصل انه مخالف لكلام القول والتحقيق فان ضرورية مقدمة
الدليل لا توجب ضرورية المدعي هنا واشار الى الوجه الثالث بقوله **ولم يبق فرق بينه**
وبين المبتدأ اي لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين المعاد
وبين الموجود الاول الذي هو قبل الانعدام لكون الزمان من المشخصات كما سياتي فيلزم انه
فتقدير الكلام لو اعيد المعدوم لاعيد زمانه ولو اعيد زمانه لم يبق فرق بينه اي بين المعاد
من حيث هو معاد وبين المبتدأ من حيث هو مبتدأ اذ الفرق انما كان بكون المبتدأ في الزمان
الاول والمعاد في الزمان الثالث فاذا اعيد الزمان الاول ايضا مع وصف اوليته لكونه من عوارضه
الذاتية كان المعاد ايضا في الزمان الاول بل المبتدأ ايضا في الزمان الثالث فيكون من حيث
هو مبتدأ معادا ومن حيث هو معاد مبتدأ وهذا جمع بين المتقابلين ايضا وهو معنى قوله
وصدق المتقابلان عليه دفعة فان قلت الفرق بينهما ان المبتدأ
كان قبل العدم ثم انه يلزم من اعادة الزمان التسلسل فيه ايضا اذ لا فرق بين الزمان المبتدأ
اي المعاد اللذين قد تخلل العدم بينهما الا بالقبلية والبعدية الزمانيتين لعدم يكون الاول في
زمان سابق والثاني في زمان لاحق انما اختلاف العوارض الغير المشخصة لو فرض لا يبعد
الشخص بالضرورة فضلا عن ان يتخلل الزمان بينهما فيكون للزمان زمان ويلزم اعادته
وهكذا فيتسلسل والى هذا اشار بقوله **ويلزم التسلسل في الزمان** هكذا وقع بصيغة
المضارع في النسخ والظاهر هو الماضي فهذه المفاسد الثلثة مترتبة على لزوم اعادة الزمان
الذي هو الثاني ولهذا احصلناها دليلا واحدا وجعلها العلامة رحمه الله والشارح
القديم ثلث دلائل بحمل المبتدأ على مستانف مثل المفروض معادا ابتداء حيث صدق المتقابلان

لما ان اعيد بعينه مع زمانه الاول وكل ما جاز على المعاد جاز على مثله من حيث انه ماهية نوعية فيجب صدق
المعاد بشرط انه من جميع الوجوه لا في الزمان فقط

على لزوم

على لزوم اعادة الزمان الذي هو من المشخصات وتخصيص لزوم الثالث بالمستلزم لاعادة الزمان
وذلك بجعل كل واحد المتسلسل تاليا عليحده للمقدم المذكور تقرير الاول لو اعيد المعدوم لم يبق
فرق اي لو جاز اعادة المعدوم لجاز ان يوجد مثله ابتداء في وقت اعادته فلم يبق فرق بين المعاد
والمثل المستانف لان المثل ليس هو الذي عدم فيلزم الاشارة الى المعدوم فيلزم ثبوت المعدوم و
تقرير الثاني لو اعيد المعدوم لصدق المتقابلان معا بيانه لو اعيد لجاز ان يعاد الوجود فما
لوجود الثاني اما غير الوجود الاول فلا يكون المعاد هو الوجود الاول بل وجود اخر غيره واما عينه فيكون
ذلك الشيء بعينه مبتدأ ومعادا فيصدق المتقابلان عليه وتقرير الثالث لو اعيد الزمان
الذي قد عدم لزم التسلسل في الزمان اذ لم يبق فرق بين الزمان المبتدأ والمعاد اللذين قد تخلل
العدم بينهما الى اخره لا يخلو كون هاتين مقالة لما كما توهمه الشارح القوشجي حيث قال وقد يجعل هذا الوجه
الثالث ثلاثة اوجه بحسب ما يلزم من المفاسد الثلثة انتهى فتدبر والوجه هو ما ذكرنا لان حمل
المبتدأ على المستانف يوجب التكرار لكونه معتبرا في الوجه الاول واما كون الزمان من المشخصات
فقد اعترضوا عليه بانا قاطعون بان زيدا الموجود الساعة هو الذي كان موجودا بالامس حتى
ان من يزعم خلاف ذلك ينسب الى السفسطة وحكي انه وقع هذا البحث الشيخ مع احد تلامذته
الذي كان مصرا على كون الزمان من المشخصات فقال ان كان الامر على ما زعمت فلا يلزمني الجواب
لاني غير من كان يباحثك ولست ايضا غير من يباحثني فبهت التلميذ واقول لعل مراده في
بحث التشخص ان كون الزمان من جملة المشخصات انما هو بالاضافة الى السابق واللاحق
بمعنى ان هذا الشخص لا يمكن ان يكون مشتركا فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متاخر بالزمان
لا مطلقا فلو اعيد الموجود في الزمان الاول في الزمان الثالث يجب ان يعاد الزمان
الاول في الزمان الثالث ايضا ولا لزم اشتراك زمان واحد بين ما هو موجود فيه

وبين ما هو سابق عليه او متاخر عنه والضابط ان يقال ان في الموجودات الزمانية زمانا قام من الزمن وجود الشيء على نحو الاتصال من جملة المشخصات كما ان اينا ما ووضعا ما وكيفا ما من الاينية الواردة عليه والاوضاع المستدل عليه والكيفيات العارضة له الى غير ذلك من العوارض لكنه على سبيل الاتصال وهذا لا يمكن انكاره وهو كاف هيهنا لانه اذا اعيد المعدوم يجب ان يعاد معه زمان ما من ازمنة وجوده على سبيل الاتصال الترتيب عليه المتصل المذكور لاحالة والمقطوع بعدم كونه مشخصا او المعدوم خلافه من السقط انما هو الزمان المخصوص لان زمان ما من ازمنة الوجود بل الامر في هذا بالعكس فذلك على الحكاية المنقول على تقدير ثبوته لا يدل على ذلك والموجود في بعض الرسائل هو مطالبة بهمنيار على سند اخر سمعها من الشيخ كيف بعد فجعلني المسموع منه مع تجويز تبدل الذات فلعلي بامتو همه ولا يخفى ان غرض الشيخ من هذا الجواب التنبيه على بداهة بقاء الذات

دليل اخر على امتناع اعادة المعدوم وهو ان اعادته بعينه يستلزم اعادة جميع ما معه من الحوادث المتسلسلة الغير المتناهية وهو محال فلينا مل والحكم بامتناع العود لامر لازم للماهية جواب عن استدلال القائلين بجواز اعادة المعدوم وتقريره ان عود الوجود للمعدوم بعد الوجود لو كان ممتنعا لكان ذلك الامتناع مستندا اما الى ماهية المعدوم نفسها او لازمها واما على عارض من عوارضها وعلى الاول والثاني يلزم ان لا يوجد ابتداء لان عود الوجود عبارة عن الوجود ثانيا فاذا كان الماهية او لازمها منشأ الامتناع الوجود ثانيا يلزم العكس منشأ الامتناع ابتداء فان الاولية و الثانوية لا اثر لها في ذلك لعدم تقرر ان مقتضيات الشيء او لازمه لا يختلف بحسب الازمنة وعلى الثالث يكون منشأ الامتناع جايز الزوال فيجوز زوال الامتناع

فكون

فيكون العود جايزا وهو المطلوب وتقرير الجواب انه حكم بامتناع العود انما هو لامر لازم الماهية اي الماهية المعدوم بعد الوجود وذلك الامر هو وصف العدم بعد الوجود يعني الوصف لازم لماهية المعدوم بعد الوجود ابتداء اذ ليس هناك العدم بعد الوجود الذي هو منشأ الامتناع وذلك لانه لا يتحقق هناك ماهية المعدوم بعد الوجود اعني الماهية الموصوفة بهذا الوصف ليستحق لانها التي هي وصف العدم بعد الوجود ليلزم من عدم تحقق الامتناع هناك تخلف مقتضى لازم الماهية عنه وحاصل الجواب منع وسند انا لا نسلم انه لو كان منشأ الامتناع الماهية او لازما للماهية يلزم امتناع وجودها ابتداء لجواز ان يكون الامتناع مختصا بالماهية المقيدة بالوصف العدم بعد الوجود فيكون منشأ الامتناع امرا لازما لهذه الماهية المقيدة من حيث انها مقيدة ولا يتحقق حيث يعتبر الماهية من هذا التقييد كما هو عند الابتداء فلا يلزم تخلف مقتضى اللازم عنه هناك بل المتحقق هناك عدم اللازم لعدم ما هو لازم له من حيث هو لازم وظهر من هذا التقرير انه لا يتعين في الجواب اختيار كون منشأ الامتناع هو لازم الماهية لجواز اختيار كونه هو الماهية نفسها كما لا يتعين اختيار الشق الاول لجواز الشق الثاني اعني كون منشأ الامتناع عارضا من العوارض فيتبع راي الجواب حقا بيان ذلك ان كل عارض اذا قيد المعروض بجميع لا ان ما وصف العدم بعد الوجود كان لازما للماهية المقيدة به وعارض للماهية المطلقة فنقول ان اراد المستدل بالماهية الماهية المقيدة فنختار كون منشأ الامتناع هو الماهية او لازمها كما عرفت وان اراد الماهية المطلقة نختار كونه عارضا لها ولا يلزم ما هو مطلوبه اعني جواز زوال الامتناع لجواز ان يكون بخلاف الحكم بامتناع العود مختص بالماهية المقيدة واعلم ان هذا السند كان باعتبار التصرف في الموضوع اعني الماهية المعدومة ويمكن تسديد المنع باعتبار التصرف في المحمول الموضوع اعني الوجود العائد فيقال لجواز ان يقال يكون الوجود الذي يقتضي الماهية امتناعه هو الوجود المقيد بكونه بعد العدم الطاري فلا يلزم امتناع الوجود مطلقا او المقيد بقيد اخر اذ لا يلزم من امتناع الاخص امتناع الاعم ولا من امكان الاخص امكان الاخص الاخر وكون الوجود امرا واحدا في نفسه غير مختلف الا بالاضافة على تقدير تسليمه لا يقتضي مساواة افراده الحاصلة بالاضافة في الامتناع والامكان الى الوجود

كانوهم صاحب المواقف وليعلم ايضا ان منشأ الامتناع على تقدير كلا السندين انما هو اجتماع وصفي العدم اللاحق والوجود السابق وبسبق الضرورة في حل هذه الشبهة فلا يتجه ما توهمه الشارح القوشجي من انا نعلم ان السبق بالعدم لا يكون منشأ لهذا الامتناع والا لاتصف ماهية الحوادث على الثاني والخروج ماهيته من العدم على الاول وكذا المسبوقية بالوجود والا لم يتصف ماهيته بالبقاء على الثاني واما على الاول فلان الوجود الاول ان لم يفد الماهية زيادة استعداد لقبول الوجود ثانيا فبالضرورة انه لا اثر لاجتماعهما في هذا الامتناع هنا واعلم ان المتكلمين حملوا ذلك دليلا اخر تقريره على ما في شرح المقاصد ان المعدوم الممكن قابل للوجود ضرورة استحالة الانقلاب فالوجود الاول ان افاد زيادة استعداد لقبول الوجود على ما هو شان ساير القوابل بناء على اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقد صار قابلية الوجود ثانيا اقرب ولعادته على الفاعل اهون ولهذا يكون هذا هو المراد بقوله تعالى وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو اهون عليه وان لم يفد زيادة الاستعداد فعلوم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات والجواب عنه يستفاد مما مر وتقريره ان اردت ان ماهية المعدوم من حيث هي قابلة للوجود مطلقا فهو مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود المسبوق بالعدم الطاري وان اردت ان ماهية المعدوم على اي وجه اخذت قابلة للوجود على اي وجه اخذ فهو ممنوع ولا يلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع ضرورة ان الممكن ما يكون ماهيته من حيث هي قابلة للوجود مطلقا وكذا الممتنع ماهيته من حيث هي هي قابلة للوجود مطلقا على ان حديث الاولوية مما يبنى على ثبوت المعدومات وما يرد عليه ايضا ان القبول انما حصل بالفعل فقد زال القابل من جميع مراتب استعداده لا يمكن حدوثه فكيف يصير قابلية الوجود اقرب وكيف يعلم بالضرورة انه لا ينقص عما هو عليه بالذات من قابلية الوجود في جميع الاوقات واما الاهونية فالمراد منها ما يكون من القابل بزيادة استعدادات العقول لا على ما يكون من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعلية

فان

فان نسبة قدرة الفاعل الى الكل على السواء ومن ابقيه يحمله الى الاقربية قال شارح المقاصد الاقرب ان محل الاعادة التي جعلنا اهون هو على اعادة الاجزاء وما نفيت من المواد الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات على ما يشير قوله تعالى قل يحييها الذي انشأها اول مرة لا على اعادة المعدوم لانه لم يوجد هناك القابل والمستعد فضلا عن الاستعداد القائم به دليل اخر للمتكلمين اقناعي وهو ان الاصل فيما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه الامكان كما قالت الحكماء كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان والجواب ان الدليل على امتناع اعادة المعدوم قد قام على ما عرفت على ان الاصل هيهنا على ما قال المحقق الدواني ان كان بمعنى الكثير الراجح فكون اكثر ما لم يقم دليل على استحالته ووجوبه ممكنا غير ظاهر وان كان بمعنى ما لا يعدل عنه الا بدليل فمع بطلان الوجوب والامكان والامتناع ليس شيء منها اصلا بهذا المعنى بل كل منها مقتضى ماهية موضوع فما لم يقم دليل على ان الشيء من اي قسم لم يعلم حاله ومعنى ما قاله الحكماء ان ما لا دليل على وجوبه ولا على امتناعه لا ينبغي ان تنكره بل يترك في بقعة الامكان العقلي الذي مرجعه الاحتمال لا انه يعتقد امكانه الذاتي كيف وقد ذكر الشيخ في كثير من كتبه ان من تعود ان يصدق من غير دليل فقد انسلخ من الفطرة الانسانية المسألة الرابعة والثلاثون في انقسام الموجود الى الواجب الوجود والممكن الوجود وبيان طرف من احوال الممكن من حيث الامكان كما سيأتي في المقصد الثاني واما بيان احوال الامكان نفسه فقد سبق كما ان احوال الوجوب قد سبق بيانها واحوال الواجب سيأتي في المقصد الثالث قال

ثم قسمة الموجود الى الواجب والممكن ضرورية فان الحكم العقل يحكم حكما ضروريا بان الموجود اما ان يكون بحيث يجب له الوجود بالنظر الى ذاته وهو الواجب او لا يجب له الوجود وظاهر انه لا يجب له العدم ايضا لفرض كونه موجودا وهو الممكن و لا احتمال للوجود سوى ذلك ويرسم على الموجود من حيث قابل للتقسيم على ما هو شأنه من مورد القسمة في كل تقسيم من انه لا ينفك شيء من القيود ولا يعرض ان يوصف مطلقا الا شرطهم القيود بغاية الا القيود المتقابلة والحكم على الممكن بامكان الوجود حكم على الماهية لا باعتبار

العدم او الوجود ثم ان ههنا شكا يورد فيقال معنى الامكان هو تساوي نسبة الماهية الى الوجود والعدم وكونها
قابلة لكل منهما وكل ماهية اما موجودة واما معدومة لا يمكن الخلو عنهما فاذا حكم على ماهية بامكان الوجود فان كانت
موجودة فلا تقبل العدم لاستحالة اجتماع النقيضين فلا تقبل الوجود لذلك بعينه فلا يصح الحكم بالامكان
على الماهيات وتقرير الجواب ان كون الماهية اما موجودة واما معدومة وعدم خلوها عنهما لا يستلزم ان لا يكون
الحكم عليها ايضا منحصرا في حال الوجود والعدم بان يكون الحكم اما باعتبار الوجود واما باعتبار العدم
لجواز ان يكون باعتبار نفسها من حيث هي لا بشرط ان يكون موجودة ولا بشرط ان يكون معدومة فانه يصح
اعتبارها ولا ملاحظتها كذلك وان كانت غير منفكة عن احدهما فان عدم اعتبار الشي ليس اعتبار عدمه كما مر مرارا

ثم الامكان قد يكون الملتفت الى المتعقل وقد يكون معقولا باعتبار ذاته

اعلم ان المحسوسات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض اخر بحيث لا يكون هو من حيث هو الة لملاحظة غيره
ملحوظا بذاته فلا يمكن ان يحكم من الاحكام عليه من حيث كونه الة حكم عليه من حيث هو يحكم عليه ملحوظا بذاته
ملتفتا اليه بنفسه كالمرآة فانها محسوسة بنفسها والة لاحساس ما يرتسم فيها من الصور المحسوسة فاذا نظر
الناظر اليها البصر فيها صورة وجهه المرتسمة فيها لا يلتفت في هذه الحالة من حيث انه ناظر الصورة الى المرآة
ولا يلاحظها اذ ليس كونها محسوسة له في هذه الحالة لا محالة فلم يمكنه الحكم عليها في هذه الحالة ومن هذه الجهة
بشي من الاحكام بخلاف ما اذا نظر فيها ملتفتا اليها نفسها ملاحظا لوجودها فانه يمكنه ان يحكم عليها باي حكم اراد
كذلك المعقولات قد يكون الة لملاحظة غيره من المعقولات غير ملتفت اليها من حيث انفسها وذلك كجميع المعاني الحاصلة
من الاشياء في الذهن مثل صورة الاشياء الحاصلة في ذهنك فانك اذا التفت اليها من حيث انها صورة السماء يكون
الة لملاحظة السماء ولست بملاحظ نفسها ولا يمكنك ان تحكم عليها من هذه الجهة في هذه الحالة بانها جوهر
او عرض ثم اذا جعلتها ملحوظة بذاتها والتفت اليها من حيث نفسها لا من حيث انها شي من الاشياء وحاصل
في ذهنك امكنك ان تحكم عليها بانها جوهر او عرض او غير ذلك وكذلك سائر المعقولات المدركة بتلك الصور

العلم

الماهية من حيث انها معلومات قد يكون بعضها الة لملاحظة بعض غير ملحوظة بنفسها وغير ملتفت اليها
مثل انها مثل الامكان والوجوب واللزوم والاتصاف وامثال ذلك فالامكان مثلا معنى يعقل اذا اعتبر
العاقل الموجود بحال الماهية التي هي معقول اخر بالقياس الى الوجود والعدم يكون الة له في تعرف حال الماهية في الوجود
لا يلتفت اليه باعتبار نفسه ولا يمكنه من هذه الجهة ان الحكم عليه بانه موجود ام لا ممكن وجوده ام واجب
او غير ذلك ثم اذا التفت اليه بنفسه يمكنه ان يحكم عليه بانه معنى موجود في الذهن وغير موجود في الخارج
وانه واجب وجوده وثبوته للماهية بناء على ان لازم لماهية الممكن كما مر الى غير ذلك ويعرض المصنف من هذا
الكلام دفع شك يورده ههنا فيقال لو اتصف شي بالامكان يوجب اتصافه به لا امكن زوال الامكان
عن ماهية الممكن وهو ممتنع لما مر من ان الامكان لازم لماهية الممكن ووجب ايضا اتصافه بذلك الوجوب
لما ذكرنا وهكذا حتى يتسلسل الوجوبات لتلا يلزم المحذور المذكور وتقرير الجواب ان الامكان حين
نحكم على الماهية باتصافها به الة لنا في التعقل لملاحظة حال الماهية لا يكون ملحوظا بذاته فلا يمكن ان نحكم عليه
انه واجب الثبوت للماهية ام لا نعم اذا التفتنا اليه في نفسه يحكم بانه واجب ثبوته للماهية وهذا الوجوب ايضا
حين نحكم ان الامكان واجب الثبوت للماهية غير ملحوظ بذاته بل كونه الة لملاحظة حال الامكان فلا يمكن
ان يحكم عليه بانه واجب الثبوت للامكان الا اذا نظر الى ذلك الوجوب من حيث نفسه وهكذا
ان الحكم على الماهية بالامكان من حيث انه حكم على الماهية بالامكان لا يستلزم الحكم على الامكان بالوجوب
او عدم الوجوب ليلزم جواز زوال الامكان او التسلسل نعم لو امكننا ان نعتبر الوجوب ووجوب
الوجوب ووجوب وجوب الوجوب وهكذا الى غير النهاية يلزم التسلسل لكن ينقطع اعتبارنا
لا محالة فينقطع السلسلة وهكذا الكلام جوابا يجري في جميع المفهومات التي يتكرر نوعها
بمعنى انه اذا فرض وجود فرد منها افترض وجود فرد اخر كاللزوم مثلا فيقال لو لزم شي شيئا
لزم لزومه وكذا لزم لزومه وهكذا حتى يتسلسل اللزومات ولا لزوم جواز الانفكاك

بين اللازم والملزوم ويجاب بان اللزوم مثلا الة اعتبار ان احدهما من حيث استحالة تبين اللازم عن الملزوم
وبهذا الاعتبار الة لتعريف حالهما ولا يبين من هذه الجهة يحكم عليه بشي من الاحكام ثم انهما من حيث
انه معقول من المفهومات فاذا لاحظه العقل من هذه الجهة يحكم عليه بانه يجب لزومه للازم وهكذا
حتى ينقطع انقطاع الاعتبار لو لم يعتبره العقل وفرض عدم عقل وذهن لم يكن متحققا فيختص الانتقاض
المحول فانك قد عرفت مرارا ان انتفاء المحمول كاللزوم وان لم يستلزم انتفاء المحل لكن بعض تلك
اللزومات موضوع ايضا لبعض اخر فانتفاؤه يستلزم انتفاء ثبوت الثابت له فلو حكمنا بانها
اللزومات التي هي من باب المحمولات ليس معناه انها منتفية بالكلية بل معناه انها ليست محصورة
تصور متناهي وان كانت موجودة بوجود ما ينتزع منه اعني الموضوع الاصل فالعقل الضروري
من ثبوت المشتبه لا يلزم من ان يكون ثبوتا ملحوظا او ثبوت المنتزع منه اذ الكلام في الثبوت بحسب
بحسب نفس الامر لا في الخارج كما في الاعتباريات فليتدبر **وحكم الذهن على الممكن بالامكان**
يجب ان يعتبر مطابقته لما في العقل لان الامكان عقلي وقد مر ان الحكم انما
لا يكون بالامور الخارجية على الامور الخارجية لم يجب في صحته اعتبار مطابقته لما في الخارج بل لما في
نفس الامر والامكان كذلك لانه ليس من الامور الخارجية لما مر من كونه اعتباريا يمتنع كونه محمولا
على المعقولات ايضا ولعل الغرض من هذا الكلام تحقيق كون اتصاف الممكن بالامكان بحسب
العقل كما هو شأن المعقولات الثانية لا دفع توهم من ذهب الى كون الامكان خارجيا متمسكا
بانه لو لم يكن كذلك لم يكن الحكم بالامكان على الممكن صحيحا بناء على توهم وجوب المطابقة لما في الخارج
في صحة الحكم مطلقا والا لكان المطلب اولى ده ومطلبي حيث اثبت اعتبارية الامكان **المسئلة**
الخامسة والثلثون في حاجة الممكن الى المؤثر والحق ان الحكم بها ضروري كالمثال وللحكم
بحاجة الممكن الى المؤثر الذي هو في قوة الحكم بامتناع الترجيح بلا مرجح ضروري لا يحتاج

العقل

العقل به مجرد تصور طرفيه تصور الممكن من حيث تساوي طرفاه بالنظر الى ذاته وتصور المؤثر من حيث ان المراد
منه ما يترجح احد الطرفين المتساويين للممكن على الاخر فانه بعد هذين التصورين يحصل الجزم بلا توقف بان الممكن
يحتاج في حصول الوجود او العدم الى مرجح لا محالة وقد يتشكك في كون هذا الحكم اوليا بانا اذا عرضنا هذه القضية
على عقولنا وجدناها اخفى من قولنا الواحد نصف الاثنين والاوليات لا يجري فيها التفاوت بالجلاء و
الخفاء فاشار الى دفعه بقوله **وخفاء التصديق لخفاء التصور غير قادح** في كونه اوليا لان
التصديق الاولي لا يتوقف حصوله بعد تصور الاطراف على شي اخر فخفاؤه وعدم حصوله قبل التفطن
في الاولى قد يكون خفيا لخفاء في تصورات اطرافه اما لنظريتها او لقلة الاسباب المقتضية للالتفات الذهني اليها
والتصديق المذكور كذلك فانه قد يتصور الممكن من حيث انه موجود او معدوم الى اخر لا من حيث انه ممكن متساوي
الطرفين بل لانه لعدم التفات الذهن الى معنى التساوي لا احتياجه وحصول هذا المعنى الى النظر فان الحكم بكونه
التساوي بانها الممكن من الاسباب المقتضية لالتفات الذهن الى تصور الممكن بعنوان كونه متساوي الطرفين
فكون هذا الحكم نظريا انما يوجب خفاء التصور المذكور وان كان من الاوليات وليس المراد ان نظرية هذا الحكم يوجب
نظرية التصور المذكور كما توهم فيتوقف في الحكم المذكور لاحل ذلك وما قيل على ما بكلام المصنف من كون اختلاف
الاوليات في الجلاء والخفاء منحصرا في ان يكون لخفاء تصورات الاطراف وان كان مشتهرا فيما بين القوم لكن
لمانع ان يمنعه لجواز اختلافها في انفسها بالنظر الى الاذهان المتفاوتة بل بحسب الاوقات المختلفة بالقياس
الى ذهن واحد كيف لا وبعض الاشخاص يميز بين النظم والنثر بحسب فطرته وبعضهم لا يفرق بينهما اصلا
وكذا بين الالحان المنتظمة والمتنافرة قلنا المراد انا نقول انه اذا كان حكم ما بديهيا اوليا بالنسبة
الى جماعة فلا يتصور الاختلاف فيه بالجلاء والخفاء بالنسبة الى هؤلاء وذلك مما لا يشك فيه
وليس المراد ان ما يكون اوليا جليا بالنسبة الى جماعة لا يجوز ان يكون خفيا بالنسبة الى اخرين واما
ما ذكر من الاختلاف في التفرقة بين النظم والنثر وبين الالحان المنتظمة والمتنافرة فجوابه ان القضية التي حكم

فيما حكم بالمقدمة التي هي من قبيل الوجدانيات لا من قبيل العقليات والكلام ليس الا فيها وهذا اعني كون
الحكم بالحاجة الممكن الى المؤثر ضروريا مذهب الجمهور وبعضهم انكر كونه ضروريا وذهب الى كونه كسبيا كالتدل
عليه بوجهين الاول ان الامكان يستلزم تساوي الوجود والعدم بالنسبة الى ذات الممكن وهذا اعني اقتضاء
الممكن تساوي الطرفين مع وقوع احدهما بلا مرجح يستلزم رجحانه وهما متنافيان والجواب ان الاقتضاء
بحسب الذات انما ينافي الرجحان بحسب الذات وهو غير لازم فان قيل الترجيح اذا لم يكن بالغير كان بالذات
ضرورة انه لا ثالث قلنا نفس المتنازع فيه هو انه يجوز ان يقع بحسب الاتفاق من غير سبب الثاني ان الممكن
ما لم يترجح لم يوجد وترجحه امر حادث سببه الممكن فيكون وجوديا فلا بد له من محل وليس هو الاثر لتأخره
عن الترجيح فيكون هو المؤثر لعدم المؤثر الثالث خلافه منه والجواب ان الترجيح مع الوجود لا قبله ولو سلم قبليا
ترجح وجود الممكن او عدمه بالمؤثر ضروري البطلان على ان كون الترجيح وجوديا بمعنى كونه امرا محققا
مفتقرا الى ما يقوم به في الخارج ممنوع بل هو امر عقلي قائم بالمتصور من الممكن عند الحكم بوجوده
هنا واعلم انه قد انكر جماعة من القدماء كذيمقراطيس وشيعته على ما حكاه الشيخ في الشفاء حاجة الممكن
الى المؤثر حيث جعلوا كون العالم بالبخت والاتفاق وانكروا ان يكون له صانع اصلا وقالوا ان مبادي
الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير
متناه وان جوهرها في طبائعها جوهر متشاكل بالكل وانما يختلف ذاتها واشكالها وانها لحركة في الخلاء
فيتفق ان يتصادم منها جملة فيجتمع على هيئة ويكون منه عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم
غير متناهية بالعدد لكن من ذلك لا بد ان الامور الجزئية مثل الحيوانات والنباتات كائنة
لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى منهم كانبادقلس ومن جرى مجراه لم يقدموا على ان يجعلوا العالم
بكليته كائنا بالاتفاق وبالجملة فهم لو بجمعهم يجوزون الحدوث بلا سبب والكون بلا علة ويتمسكون
في ذلك بامثلة جزئية مثلا ان من يحفر بئرا للماء او بناء فيعثر فيها على كنز لم يكن ما لا يكون فيها فلم يكن

حافرا

حافرا لاجله فعثر به على الكنز انما اتفق من غير ان يكون سبب اقتضاه وكذا من زلق عن غضبه(؟) من فيقع
فيما فوقوعه في اللزيم(؟) اتفاقي كائن بلا سبب وذلك لان الاسباب اما ارادية او طبيعية فان القسري يرجع
ترجع اليهما وليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الى العثور على الكنز مثلا والفعل الارادي الذي هناك
فعل طبيعي يمكن ان يتأدى الا امر الحفر الذي لاجله ليمكن ان يكون سببا له ويكون هو غاية يتوجه عليه الغاية
الارادية يجب ان يكون ما لاجله الفعل ويكون الفاعل قد قصده وكان تصوره قد حرك الفاعل وحمله على الفعل
فهو كائن بلا سبب اصلا والشيخ قد دفع تمسكهم ببيان ان الاسباب قد تكون بالذات وقد تكون بالعرض والعلة
الغائية الذاتية هي التي يجب ان يكون لاجلها الفعل ويكون الفاعل قد تصورها وتصورها قد حمله على الفعل واما
الغائية العرضية فلا يجب ذلك فيها بل يجب ان يكون هناك غاية ذاتية ايضا ليكون الفعل وصلا ادى اليها بالذات
والى العرضية بالعرض وكل ما يقع من الامثلة الجزئية فهو كذلك لا محالة فان قيل ما ذهب اليه اكثر المتكلمين من ان الله
تعالى خلق العالم في وقت دون ساير الاوقات وكذا ما ذهب اليه جميع الاشاعرة من ان ساير افعاله تعالى غير معللة بشيء
ما يترجح به وجودها على عدمها فيه ترجيح احد طرفي الممكن من غير مرجح بل من ترجيح المختار احد المتساويين من غير
مرجح وما شاع من غير مسلم فضلا من ان يكون ضروريا فليتدبر ثم ان الامام الرازي ذكر لهم شبها يمكن ان يتمسكوا بها
منها انه لو احتاج الممكن الى المؤثر لوجب اتصاف المؤثر بالمؤثرية وهو محال لان المؤثرية صفة محتاجة الى موصوفها
فهي من الممكنات فتحتاج الى مؤثرية اخرى وهي ايضا كذلك وهكذا فيلزم التسلسل واشار الى الجواب عنه
بقوله **والمؤثرية اعتبار عقلي** وليست موجودة في الخارج لتحتاج الى مؤثرية اخرى
فلا يلزم ذلك واتصاف المؤثر بالامر الثبوتي من انتفاء مبدإ المحمول لا يستلزم عدم الحمل ومنها ان تأثير المؤثر
اما حال الوجود للاثر فيلزم تحصيل الحاصل او حال عدمه فيلزم اجتماع النقيضين واشار الى الجواب عنه
بقوله **والمؤثر مؤثر في الاثر لا من حيث انه موجود ولا من حيث انه معدوم** كما يلزم
اما تحصيل الحاصل او اجتماع النقيضين بل من حيث هو مع قطع النظر عن الوجود والعدم وان كان التأثير في زمان

الوجود وزمانا للعدم مختارا لانه في زمان الوجود يكون قد ادى في زمان العدم وذلك تحصيل الحاصل بنفس هذا التحصيل وليس بمحال
ومنها ما تقريره انه لو احتاج الممكن الى المؤثر فتأثير المؤثر اما في ماهية الممكن بان يجعلها ماهية او في
وجوده بان يجعله وجودا او في اتصاف الماهية بالوجود بان يجعلها موجودة والكل محال اما الاول والثاني فلانا نقطع
بان الشيء عين نفسه بنفسه من غير ان يحتاج في ذلك الى غيره كيف ولو كان بالغير لزم ان يرتفع بارتفاع الغير فلو كان كون
الماهية ماهية وكون الوجود وجودا بجعل الغير لصح سلب الماهية عن الماهية وسلب الوجود عن الوجود بل سلب الشيء
عن نفسه سواء كان موجودا او معدوما ضروري البطلان بحيث لا يقبل التشكيك اصلا والسر في ذلك
هو كون مرتبة التقرر سابقة على مرتبة الوجود كما مر مرارا واما الثالث فلكون الاتصاف امرا ثبوتيا فلا
يلزم التسلسل كما مر فلا يصح ان يكون اثر الموجود على ان التأثير في الاتصاف ايضا اتصاف ماهية او في اتصاف وجوده
ماهية بوجوده وهو يستلزم الكلام في اتصاف الاتصاف وهكذا الى غير النهاية والى الجواب عنه اشار بقوله ق
تأثير المؤثر في المهية تقريره ان الترديد غير حاصر لاحتمال ان يكون تأثير المؤثر في الماهية لا بجعلها ماهية
او موجودة بل على ان يكون الجعل مركبا مستدعيا لمجعول ومجعول اليه سواء كان المجعول اليه ماهية او موجودا
بان يجعل الجعل بسيطا غير مستدع الا المجعول فقط فان المجعول بهذا الجعل هو ان يكون من صورة
فجعلها موجودة تابع لجعلها البسيط واما كون الماهية ماهية فلا تعلق لجعل الجاعل اصلا لما مر في تقرير الشبهة فقوله
والجعل وجود لاحق من تتمة الجواب كانه قيل هب ان كون الماهية ماهية ليس بجعل الجاعل لكن كون الماهية موجودة
كيف لا يكون بجعل الجاعل وتأثير المؤثر فاجاب بان كون الماهية موجودة واجب بالوجوب اللاحق بعد تعلق الماهية
مجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي حققناه وذلك هو معنى كون الماهية موجودة فلا يمكن ان يكون بتأثير
المؤثر في الماهية موجودة وجوبا لاحقا فلا يمكن فيه تأثير آخر انما هو نفس الماهية الصادرة من المؤثر على ما هو
المختار عند المحققين وهي ماهية باعتبار […] ما هو التحقيق كما مر فيما نقلناه من المصنف من شرح الاشارات
امكن في الجواب ايضا ان يكون التأثير في الوجود […] لا ان يكون بجعله وجودا بل بالجعل البسيط كما هو مختار […]

قدس

قدس الله سره على ما عرفت ويمكن ايضا ان يكون التأثير في الاتصاف ايضا لا بان يكون الاثر المترتب على التأثير هو هذا
المفهوم النسبي بل ان يكون الصادر والاثر المترتب امرا واحدا يحلله العقل الى ماهية هي الموصوف ووجود هو الصفة
فيصفها به فلما كان كون هذا الامر بحيث يحلل العقل تحليله المذكور انما هو بجعل الجاعل المؤثر فان الجاعل حيث جعله
جعلا بسيطا فقد جعله بحيث كذا صدق ان تأثير المؤثر انما هو في جعله بحيث كذا وهو معنى جعله متصفا بالوجود
اعني الاتصاف وهذا هو مراد الشيخ حيث قال في جواب من سأله عن هذه المسئلة ما جعل الله المشمش مشمشا بل
يجعل المشمش […] ما جعل المشمش موجودا هذا ومنها انه لو احتاج الممكن في وجوده الى المؤثر لاحتاج في
عدمه ايضا اليه لاستواء نسبته اليهما لكن العدم لكونه نفيا محضا لا يصلح لان يكون اثر الشيء والجواب انا لا نم ان
عدم الممكن نفي محض ان اريد بالنفي المحض ان لا يكون له وجود اصلا لا ذهنا ولا خارجا وان اريد ان لا يكون له وجود
اصلا لا ذهنا ولا خارجا في الخارج فقط فلا نم ان العدم لا يصلح ان يكون اثر الشيء لا نرى ان عدم المعلول مستند
الى عدم علته […] والتأثير ليس الا الترتب العقلي وصحة تخلل الفاء […] ذلك بين العلة والمعلول
فان العقل يحكم بين العلة ارتفعت فارتفع المعلول ولا يحكم بان المعلول ارتفع فارتفعت العلة وان كانا متلازمين
والى ذلك الجواب اشار بقوله **وعدم الممكن مستند الى عدم علته** المسئلة السادسة والثلاثون
في ان الممكن في جميع اوقات وجوده يحتاج الى العلة لا يستغني عنها بعد تحقق الحدوث كما قال **والممكن الباقي**
مفتقر الى العلة ما دام باقيا **لوجود علته** اي علة الافتقار يعني الامكان حالة الافتقار لا محالة وهذا مذهب […]
ان علة الحاجة الى المؤثر هي الامكان وحده واما من راى ان الحدوث وحده او مع الامكان شطرا او شرطا
فيلزم كون الممكن بعد الحدوث مستغنيا عن العلة اذ لا حدوث بعد وقد التزم جماعة منهم حتى
قالوا لو جاز على الواجب العدم لما ضر عدمه وجود العالم وقد تمسكوا بامثلة جزئية كبقاء البناء بعد البناء
وسيأتي دفع ذلك وذهب جماعة اخرى منهم الى ان الاعراض غير باقية بل متجددة امثالها بتعاقب الامثال او
بتوارد الوجود على المعدوم بعينه والاجسام غير خالية عنها ففيه حاجة الكل الى الصانع **والمؤثر**

بعيد البقاء بعد الاحداث جواب دخل مقدر تقريره لو افتقر الممكن الباقي في حال بقائه على المؤثر فالمؤثر اما ان يكون له تاثير او لا يكون وكلاهما محالان اما الثاني فظاهر اذ لا معنى لكون الشيء مؤثرا لا تاثير له فيه واما الاول فلان التاثير يستدعي حصول الاثر فهو اما الوجود الذي كان حاصلا قبل هذه الحال فيلزم تحصيل الحاصل واما وجود جديد فيكون التاثير في امر جديد لا في الامر الباقي وهو خلاف المفروض تقرير الجواب انا نختار الشق الثاني اعني كون التاثير في امر جديد لكنه هو استمرار الوجود الاول الذي هو المراد من البقاء لا وجود ثان ليلزم خلاف المفروض اذ المتبادر من الوجود الثاني ما يكون بعد الانقطاع ولا يسمى الوجود الفائض في الزمان الثاني على سبيل الاتصال بالوجود الفائض في الزمان الاول من غير انقطاع وجودا ثانيا جديدا فنختار كون التاثير في وجود ثان جديد بهذا المعنى ولا يلزم ايضا خلاف الفرض لان مرادنا من البقاء هو استمرار فيض الوجود على سبيل الاتصال وانما كان احتلاف الفرض لو كان الوجود الثاني منفصلا عن الوجود الاول في الحقيقة وان كان متصلا بحسب الحس كما يزعمونه في تجدد الامثال في الاعراض وليس كذلك هذا قال المحقق الشريف واعترض عليه على المذهب المختار بان الامكان علة حاجة الممكن في اصل وجوده فيلزم من دوام الامكان دوام احتياجه في اصل وجوده الى المؤثر واما احتياجه في صفة وجوده اعني بقاءه واستمراره فلا يلزم من ذلك وجوابه ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه بحال الممكن مقتضى لذاته لا تساوي نسبة الامر في الامر اللازم في حد ذاته فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه اياه في الزمان الثاني والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود فهو في وجوده ابتداء ودواما واستمرارا يحتاج الى المؤثر الذي يفيض الوجود ويديمه له وحاجته اليه في حال دوامه وبقائه كحاجته اليه في ابتداء وجوده فلو فرض انقطاع فيضان نور الوجود من الصانع تعالى على العالم فانه لا يبقى موجودا ويعينك على تعقل ذلك اعتبارك بما الشعاع بمقابلة

التمس

الشمس فانه كما احتجب عنها زال الضوء ومما تمسكوا به من مثال البناء فهو مصدوم بان الكلام في العلة الموجبة وليس البناء موجبا في البناء وفي الحقيقة انما هو حركة يده مثلا علة لحركات الالات من الاخشاب واللبنات وتلك الحركات علة لاوضاع مخصوصة بين تلك الالات وتلك الاوضاع مستندة الى علل فاعلية غير تلك الحركات المستندة الى حركة البناء فلا يضرها عدم شيء منها انتهى كلام الشريف واقول المقرر ان تقرير الاعتراض بان الامكان لا يقتضي الا حاجة الممكن الى علة ترجح احد طرفيه على الاخر فاذا حصل ترجح تلك العلة له الوجود مثلا فلم لا يجوز ان يبقى ذلك الوجود الحاصل له بتلك العلة بعد الحصول بنفسه من غير حاجة الى تلك العلة الا في وقت الحصول وكون الامكان من لوازم ماهية الممكن لا يقتضي سوانا اذا نظرنا الى ماهية الممكن في اي وقت كان وجدناها متساوية النسبة الى الطرفين محتاجة في ترجح احدهما الى علة والممكن المفروض باقيا بعد العلة بنفسه كذلك اذ يصدق ان ماهيته محتاجة في ترجح الوجود الحاصل له في الزمان الثاني غير الوجود الحاصل له في الزمان الاول واما اذا كان عينه فلم لا يجوز ان يكون قد بقي بنفسه بعد ان ترجح بعلته ولم يجب ان يبقى علته ايضا نظير ذلك مثل السخونة الحادثة من النار في الماء الباقية بعدها او قليلا لا مثل الضوء الحادث من المضيء في المستضيء فالشبهة هي انه لم يجب ان يكون مثل الضوء ولم لا يجوز ان يكون مثل السخونة ونحو فلا يندفع بالجواب المذكور قوله فكما استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الاول استحال اقتضاؤه الوجود في الزمان الثاني وكما ان اتصافه بالوجود في الزمان الاول مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به في الزمان الثاني قلنا لا يلزم مما ذكرنا ان يكون الممكن مقتضيا للوجود في الزمان الثاني ولا ان يكون استناده الى المؤثر في الزمان الثاني غير استناده الى المؤثر في الزمان الاول وانما يلزم لو كان الوجود الثاني غير الوجود الاول وهو ممنوع كما عرفت والذي يقطع مادة الشبهة هو ان نفهم ما هو المراد من المرجح اولا ثم نميز العلة الموجبة المفيدة

ويفرق بين العلة المفيدة وبين العلة المعدة فاعلم ان المرجح قد يطلق على الداعي الى الفعل او الترك النسبة بالنسبة الى الفاعل بالاختيار وليس هو مفيد الوجود الفعل بل المفيد انما هو الفاعل المختار والمراد من المرجح هنا نحن بصدد تحقيقه ليس هذا المعنى بل المراد منه ما يفيد الوجود لماهية الممكن ويقتضيه لها فان تساوي طرفي الوجود والعدم بالنسبة الى ماهية الممكن ليس كتساوي الفعل والترك بالنسبة الى الفاعل القادر فان الفاعل القادر هو الذي يفيد وجود الفعل والمرجح هو الذي يدعوه الى هذه الافادة ويرجحها في نظره فانما يحتاج القادر اليه لكون الفعل والترك اللذين كلاهما مقدوران له ومن شانه ان يحصل كل منهما منه متساويين بالنظر اليه وليس الوجود والعدم بالقياس الى ماهية الممكن كذلك اعني ليس ماهية الممكن بحيث يصح ان يحصل منها الوجود والعدم لكنهما متساويان بالنسبة اليها بالنظر الى ذاتها فاحتاجت الى الموضوع المرجح ليدعوها الى احدهما لانها ان ترجح وجود الممكن هو المفيد المقتضي لوجودها والمراد من العلية وافادة الوجود لها فان رجح وجود الممكن هو العلة المفيدة المقتضية لوجودها هو الاستتباع بان يكون الوجود المعلول تابعا لوجود العلة من حيث هي علة كالظل للظل والضوء للمضيء فلا يمكن تحقق المعلول بعد العلة كما لا يمكن تحقق التابع بعد المتبوع والظل بعد الشاخص والضوء بعد المضيء وليس كذلك العلة المعدة فان نسبة العلة المعدة الى الفاعل بالايجاب كنسبة الداعي الى الفاعل بالاختيار والنار والشمس وسائر المؤثرات الطبيعية انما هي معدات لوجود الحرارة والضوء وغيرهما من الاثار الطبيعية ومفيد ايجادها للوجود انما هو الامر المفارق للمواد مستعدة لما استعدت من الصور والهيات ومما يوضح ما ذكرنا من ان المراد من العلية هو الاستتباع في الوجود هو انه قد تقرر ان العقول والمفهوم من الوجود ليس سوى الكون فالواجب الوجود بذاته هو الكائن بنفسه والممكن الوجود هو الكائن بغيره لا بنفسه والمراد من العلة هنا الغير الذي يكون كون الممكن به فاثر العلة والممكن هو انما يجعله كائنا به لجعلها الماهية ماهية فقد ان

الوجود

الوجوب الذاتي لا يمكن ان يستند بما سوى الذات بان يجعل شيئا شيئا واجبا بالذات فالعلة اذا جعلت المعلول كائنا بما جعلته كائنا به لا بنفسه والا لزم ان يجعل العلة معلولها واجبا بالذات فيلزم تحقق الوجوب الذاتي للغير فظهر ان كون المعلول كائنا بالعلة بعد العلة لا يمكن ان يكون له كون بالعلة لانه ليس لكونه بنفسه لا بغيره فيصير واجب الوجود بذاته وهو مح فيثبت ان الممكن لا يمكن ان يكون له كون بعد العلة وهو معنى حاجة الممكن الى العلة في البقاء وانما اطنبنا في توضيح هذا المطلب لانه من اهم المطالب فخذ بما على النهج الذي فسرناه مرتقيا الى مقام التوحيد الذي هو قرة اعين العارفين فلا يفهم ولا حول ولا قوة الا بالله المسئلة السابعة والثلاثون في ان الممكن وان كان قديما لا يستغني عن المؤثر لامكانه وان المؤثر فيه لا يجوز ان يكون مختارا بل وجب كونه موجبا فلمشاركة هذه المسئلة مع المسئلة السابقة في ان الممكن في علية الامكان قال ولهذا اشارة الى ما دل عليه قوله لوجوب علته اي لكون علة الافتقار هي الامكان لا الحدوث جاز اي امكن امكانا عاما استناد القديم الممكن الى المؤثر كما كان لهذا بعينه افتقار الممكن الباقي اليه والحاصل انه لما كان علة الافتقار هي الامكان ولا دخل في ذلك للحدوث فكلما تحقق الامكان تحقق الافتقار سواء كان هناك حدوث ايضا كما في الحادث الباقي او لا كما في القديم الممكن فان قلت بل الظاهر انه اشارة الى كون الباقي محتاجا الى المؤثر لان القديم ليس له حال حدوث اصلا بل حال البقاء فلو امكن الحاجة حال البقاء امكن حاجة القديم الى المؤثر والا فلا قلت نعم لكن الحاجة حال البقاء ايضا انما هي للامكان لا لخصوصية البقاء فان علة البقاء الافتقار هي نفس الامكان وحده ولا دخل في ذلك لخصوصية الحدوث ولا لخصوصية البقاء والمقاومة المؤثر بقوله الموجب لما ياتي من قوله ولا يمكن استناده الى المختار لو امكن اي لو امكن القديم الممكن سواء كان مؤثرا او متاثرا وحمل شارح المقاصد على المؤثر القديم الموجب بالذات على ما يدعيه الفلاسفة وتبعه الشارح القوشجي وما ذكرنا اظهر ولا يمكن استناده

الى المختار هذا الحكم عليهم دليل اخلال وجبر الملازمة فيه وانما الحكم استناد القديم الممكن الى المؤثر المختار
لان القصد والاختيار انما يتوجه الى ما ليس بحاصل قال شارح المقاصد هذا متفق عليه بين الفلاسفة و
المتكلمين والتراع فيه مكابرة وانكر ما نقل في المواقف عليه عن الامدي من انه قال سبق الايجاد قصد السبق الايجاد
ايجابا فجواز كونه بالذات دون الزمان وفي جواز كون اثرها قديما وحمل كلام المصنف في شرح الاشارات
ان الفلاسفة لم يذهبوا الى ان القديم ممتنع ان يكون من الفاعل المختار وعلى ان المبدأ الاول ليس بقادر
مختار بل الى ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته وان فاعليته ليست كفاعلية المختارين من الحيوان
ولا كفاعلية المجبورين من ذوي الطبايع الجسمانية وان الذاتي تام في الفاعلية وان العالم ازلي مستند
اليه على التراخيان عن شناعة نفي القدرة والاختيار عن الصانع والا فكونه عندهم موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار راسخ بحيث لا يمنع وقال شارح المواقف ويؤيد كلام الامدي ما نقله بعضهم من ان الحكماء متفقون
على انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان شاء ترك وصدق الشرطية لا يقتضي وقوع مقدمها
ولا عدم وقوعها فمقدم شرطية الفعل واقع دائما ومقدم شرطية الترك غير واقع دائما وفيه نظر اذ قد
مر انا نعلم بالضرورة ان القصد الى ايجاد الموجود محال فلا بد ان يكون القصد مقارنا للعدم الاثر فيكون
اثر المختار حادثا قطعا وتحقيقه ان الحكم هل القصد الى ايجاد الموجود بوجود قبل بالحل بالقصد انما
كان كافيا في وجود المقصود كان معه ولما لم يكن كافيا فيه فقد يتقدم عليه زمانا كقصدنا الى افعالنا
انتهى شرح المواقف واقول التحقيق ان استناد القديم الممكن الى المختار بالاختيار الزايد على الذات محال
لان الاختيار الزايد على الذات لا يمكن ان يتوجه الا الى ايجاد ما هو معدوم حين الاختيار سواء كان
الاختيار الزايد تاما كالاختيار الواجب عند المتكلمين او ناقصا كاختيارنا ونلك ضروري بحيث
لا يقبل النزاع والحكماء ينفون القصد عن الواجب لانهم يجعلون القصد بالاختيار الزايد على
الذات ويقولون ان القصد لا يمكن الا الى شيء هو راجح بالنظر الى القاصد فلو كان الواجب فاعلا

الواجب

بالقصد لزم ان يكون مستكملا بالغير لان الفاعل بالقصد طالب لقصده الى الفعل لما هو اولى بالنظر
اليه وهو مح فحققه تع و لا ينفون عنه تع الاختيار مطلقا لانهم مصرحون بكونه تع فاعلا بالاختيار
الذي هو عين ذاته ويعبرون عنه بالرضا لا بالقصد فيقولون انه تع فاعل بالرضا ولا يقولون
انه تع فاعل بالقصد فيجعلون المختار اعم منهما كل ذلك مصرح به في كتب القوم وهذا هو المراد من
كلام شرح الاشارات الا يرى الى قوله ان قدرته واختياره لا يوجبان كثرة في ذاته يعني انهما
عين ذاته لا كما يقوله المتكلمون وكلام المصنف ههنا حيث منع استناد القديم الممكن الى المختار
مبني على راي وكلام الامدي مبني على مذهب الحكماء وان سامح في اطلاق القصد عليه او هو لم يوافقهم
على ذلك الاصطلاح وما ذكرنا ظهر حال المنع المشار اليه في كلام شارح المواقف فتدبر المسئلة
الثامنة والثلثون فانه لا قديم مطلقا الا الواجب الوجود الصانع للعالم وهو الله تع كما قال
ولا قديم اي لا بالذات ولا بالزمان سوى الله تع وذلك لان ما سوى الله
تع اما واجب او ممكن والممكن اما جوهر او عرض والعرض اما قائم بالممكن او بالواجب والجوهر اما عقل او
نفس او جسم او صورة او مادة اما انه لا واجب سوى الله تع فلما سياتي في المقصد الثالث من نفي
الشريك واما انه لا ممكن قديما فلما سياتي في المقصد الثاني من حدوث الاجسام والاعراض
ونفوسها المتعلقة بها او عدم ثبوت العقل واما انه لا عرض قديما قائما بالذات الله تع فلما سياتي
في المقصد الثالث ايضا من كون صفاته تع عين ذاته الصحيح ما ذكرنا اشار المصنف بقوله
لما سياتي وهذا هو مذهب جمهور المتكلمين النافين للصفات الزائدة على ذاته تع واما
الاشاعرة القائلون بزيادة الصفات فمنهم من التزم قدمها وخص الامتناع ومنهم من لم يلتزم
قال لا ان صفات الله تع ليست غيرها ولا عينها واما الحكماء فلا يجعلون عدم غيره تع ممتنعا
الا بالذات لا بالزمان واما القائلون بثبوت المعدومات والاحوال من المتكلمين فلا يلزمهم

قدم شيء مما سوى الله لان القديم هو الا والموجود هذا حال المتكلمين للاسلام واما غيرهم فقال
النصارى بالقدماء الثلثة المشهور وقالت المجوس القديمين هما النور والظلمة والحرنانيون
منهم بقدماء خمسة اثنان حيان فاعلان هما الباري والنفس سواء كانت بشرية او سماوية وواحد
منفعل غير حي هو الهيولى واثنان غير حيين ولا فاعلين ولا منفعلين هما الدهر والخلاء واعلم
ان مراد المص لا قديم ثابت محقق سوى الله تع لانه ممتنع قدم ما سوى الله تع وذلك لما
مر انه لا دليل على امتناع وجود العقل بل هو في حيز الامكان فعلى تقدير ثبوته يكون قديما بالزمان
حيث لا يجري فيه دليل حدوث الاجسام لكونه مبنيا على الحركة والسكون الممتنع ثبوتهما للمجردات
ولا دليل حدوث النفوس الناطقة لابتنائه على الاتحاد في الحقيقة النوعية وغيره مما لا يجري
في العقول كما ستعرفه ولا دليل على الحدوث الزماني سوى ذلك وما بقي من ان العمدة في
الحدوث الزماني لجميع ما سوى الله تع هو الاجماع على تقدير ثبوته دليل شرعي متوقف على اثبات
الصانع تع نعم من قال منهم بان علة الافتقار الامكان لا الحدوث له ذلك لكن ح يكون مسئلة
الحدوث خارجة عن الاصول سيطلع على ما نقرر عليها اشا و مسئلة الحدوث انشاء الله
العزيز المسئلة التاسعة والثلثون في عدم افتقار الحادث الى المادة وقالوا ان كل
حادث مسبوق بما لم يكن يكون بعديته مضافة الى قبلية متقدمة لا تجامع البعد
كقبلية الواحد على الاثنين وامثالها التي لا يوجد القبل والبعد منها معا بل قبلية تزول
بعد تجدد البعدية وليس بعروض هذه القبلية بالذات نفس العدم لانه كما كان قبل فقد
يصح ان يكون بعد ولا نفس الفاعل لانه يكون قبل ومع وبعد فاذن هناك شيء اخر متجدد
منقدم غير قار الذات متصل في ذاته اذ من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث
هذا الحادث مع انقطاع حركته فيكون ابتداء الحركة قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء

الحركة

الحركة وحدوث الحادث قبليات وبعديات متصرمة متجددة مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات والبعديات متصلة باتصال الحركة وقد تقرر امتناع تاليف مثل هذا
المتصل من اجزاء لا تتجزى فاذن ثبت ان كل حادث مسبوق بوجود غير قار الذات متصل
اتصال المقادير هو المراد بالزمان والمتقوم فاما في افتقار الحادث الى مادة هي هيولى كما للصورة
او موضوع كما للاعراض فهو ان كل حادث فهو قبل وجوده اما ممتنع الوجود وهو مح ولما ممكن الوجود
فلا امكان وجوده قبل وجوده وليس هو قدرة القادر عليه لان السبب في كون الحي غير مقدور
عليه هو كونه غير ممكن في نفسه والسبب في كون غير المحال مقدورا عليه هو كونه ممكنا في نفسه
والشيء لا يكون سببا لنفسه وايضا كونه ممكنا امر مغاير لكونه مقدورا عليه وهذا الامكان
ليس شيئا معقولا بنفسه لان الامكان يكون للشيء بالقياس الى وجوده كما يقال البياض يمكن ان
ان يوجد او بالقياس الى صيرورته شيئا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يصير ابيض فاذن هو امر معقول
بالقياس الى شيء اخر فهو امر اضافي والامور الاضافية اعراض والاعراض لا يوجد الا في موضوعاتها
فاذن الحادث يتقدمه امكان وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة الى وجود ذلك
الحادث فيه فتتوقف وجود والموضوع موضوع بالقياس الى الحادث ان كان عرضا وهيولى
بالقياس اليه ان كان صورة قال المص في شرح الاشارات واعلم ان كل امكان يعني بالقياس
الى وجود الوجود اما بالعرض كوجود الجسم ابيض واما بالذات كوجود البياض اما الاول
بالقياس الى صيرورته موجودا اخر كما يقال الجسم يمكن ان يكون ابيض او يوجد له البياض
او يقال المادة يمكن ان تصير هواء والمادة يمكن ان تصير موجودة بالفعل وظاهر ان هذه الامكانات
محتاجة الى موضوع موجود معها وهو محلها واما الامكان بالقياس الى وجود بالذات فيكون للشيء
بالقياس الى الوجود ولا يخلو اما ان يكون ذلك الشيء مما يوجد في موضوع او مادة او مع مادة

كما لا يتوقف البيان من يمكن ان يوجد او يكون ذلك الصورة والنفس وحكم هذا الامكان في الاحتياج
الى موضوع حكم القسم الاول ويكون موضوعه حامل وجود ذلك الشيء واما ان لا يكون
كذلك بل يكون الشيء قائما بنفسه لا علاقة له بشيء من الموضوع والمادة ومثل هذا الشيء لا يجوز
ان يكون محدثا لانه لو كان محدثا لكان مسبوقا بالامكان لا محالة لكان امكانه لا يمكن ان يتعلق
بموضوع دون موضوع اذ لا علاقة له لشيء فيلزم ان يكون جوهرا قائما بنفسه لكن الجوهر من
حيث ماهيته لا يكون مضافا الى الغير والامكان مضاف فلا يكون الامكان هو حقيقة ذلك
الجوهر واذ لم يكن حقيقته فهو عارض فلا فرض عرضا عارضا لشيء هف ولما تبين ان مثل هذا
الشيء لا يمكن ان يكون محدثا فهو ان كان موجودا كان دائم الوجود وان لم يكن موجودا كان
ممتنع الوجود وقد ظهر من ذلك ان الاشياء الحادثة تكون اما اعراضا او صورا او مركبات
او نفوسا توجد مع المواد وان لم يكن حالة فيها وامكانات هذه الاشياء تكون قبل وجودها
ويعبر عنها بالقوة فيقال هذه الموجودات في موادها بالقوة وهي تختلف بالبعد والقرب
ويزول عنها مع خروج الموجودات من القوة الى الفعل وانما يقع اسم الامكان عليها بالاشتراك
التشكيك واما امكان الموجودات الممكنة في انفسها فهي امور لازمة لماهياتها عند
تجريدها عن الوجود والعدم بالقياس الى وجودها كالوجوب والامتناع الا ان الموصوف
بالوجوب لا يمكن ان يكون فوق واحد والموصوف بالامتناع لا يمكن ان يوجد في الخارج
والموصوف بالامكان ماهيات كثيرة مختلفة هي موجودات العالم باسرها وهذه الاختلافات
احوال الموصوفات في انفسها فالفصل لما اردت تحقيقه وهذا الموضع لتزول الاشكالات
التي تورد ههنا تعرض لاعتراضات الامام فدفعها تفصيلا ومن جملتها انه قال الشيء
قبل وجوده نفي صرف فلا يصح الحكم عليه بالامكان فقال انه خلط تفصيله على التمييز بين الاعتبارات

العقلية

العقلية والامور الخارجية ومنها انه لو كان الامكان موجودا لكان واجبا او ممكنا والاول
محال لكونه ممكنا الغير فلو والثاني يقتضي ان يكون للامكان امكان فاجاب عنه بان الامكان في
نفسه اعتبار عقلي متعلق لشيء خارج فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس بموجود في الخارج هو
امكان بل هو امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في الخارج
فهو موضوعه ومن حيث كونه قائما بالعقل موجود في الخارج وله امكان اخر يعتبره العقل فينقطع التسلسل
بانقطاع الاعتبار ثم ان المصنف ضم هذين الحكمين في هذا الكتاب على سبيل المعارضة فقال
لكنهما حادثتين **ولا يفتقر الحادث الى المدة والمادة والا لزم التسلسل**
لكنهما حادثتين ايضا لما ياتي من حدوث الاجسام فان المدة والمادة لا يمكن تحققهما بدون
الجسم اما المدة فلكونها مقدار الحركة المحتاجة الى الجسم واما المادة فلامتناع خلوها
عن الجسمية اعني الصورة فلو احتاج كل حادث الى المدة والمادة التسلسل والتحقيق انه
الحادث ان كان مسبوقا بعدم وهمي متقدر صالح لفرض وقوع الحادث في اي جزء من الاجزاء
الوهمية لهذا العدم المتقدر فلا محالة يحتاج الى المادة والمدة لاحتياجه الى اسباب معدة
موديه الى تخصيص وقت الحدوث وتعيينه وقبول ذلك العدم المتقدر لا ان يقال ان الحادث
ممتنع او ممكن في ذلك العدم وان كان مسبوقا بعدم مطلق غير متقدر فلا يحتاج اليهما
لعدم الحاجة في تخصيص وقت الحدوث الى تلك الاسباب المتوقفة على الزمان التعينه
بان لا وقت قبله وعدم التخلف لعدم القابل لان يقال ان الحادث في ذلك العدم ممكن
او ممتنع وسياتي مزيد البسط القول فيه في مبحث حدوث الاجسام انشاء الله تعالى
المسئلة الاربعون في ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه على ما قال **والقديم**
لا يجوز عليه العدم لوجوبه بالذات او لاستناده اليه اما بغير واسطة او بواسطة

قديمه وعدم المعلول مستند الى عدم علته فيؤدي الى عدم الواجب بالذات **وهو مع الفصل**
الثاني في المهية ولواحقها من الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والذاتية ونظايرها وهذا الفصل
يشتمل على مقدمة ومسائل عديدة **اما المقدمة** ففي اشتقاق لفظة المهية وتعريفها وموضع
اطلاقها والفرق بينها وبين الذات والحقيقة على ما قال **وهي** اي هذه اللفظة **مشتقة**
عما هو فالياء فيها للنسبة فمعناها المنسوبة الى ما هو وانما نسبت اليه لانها تقع جوابا
عنه **وهو** اي المهية والتذكير باعتبار الخبر **ما به يجاب عن السؤال بما هو**
هذا هو رسمها وقال شارح المقاصد وقد يفسر بانه الشيء هو هو ولينسبه ان يكون هذا تحليل
اذ لا يتصور لهما مفهوم سوى هذا وزعم بعضهم انه صادق على العلة الفاعلية وليس كذلك لان
الفاعل ما به الشيء يكون موجودا لا ما به يكون الشيء ذلك الشيء انتهى **وتطلق** هذه
اللفظة غالبا **على الامر المعقول** اي الملحوظ لا باعتبار الوجود فيكون كليا
بالفعل اذا كان حاصلا في العقل وكليا بالقوة اذا كان موجودا في الخارج حيث يمكن العقل
ملاحظته لا باعتبار الوجود فيصير كليا بالفعل فلا يطلق على الموجود الذي وجوده عين
ذاته اذ لا يمكن اعتباره لا باعتبار الوجود ولا على الهوية الشخصية من حيث هو شخصه
لان التشخص يساوق الوجود **ويطلق الذات والحقيقة عليها** اي على
المهية غالبا **مع اعتبار الوجود الخارجي** فلا يقال ذات العنقا وحقيقتها
بل يقال مهيتها وهذه الاطلاقات جارية على الحقيقة العرفية لكونها بحسب الاكثر
الاغلب وقد يطلق الثلاثة بلا اعتبار فرق بينهما واما المسائل **فالاولى** ان
كلا من المهيات والذات والحقيقة من المعقولات الثانية على ما قال **والكل من**
المعقولات الثانية لان مفهوماتها تعرض للمعقولات عليها في العقل كما عرفت

لان كون

ان كون الانسان مثلا مهية اي مقولا في جواب ما هو امر لا يعقل الا عارضا له في الذهن **المسئلة**
الثانية في مغايرة المهية لما يلحقها ويصدق عليها من العوارض وانما احتاجت الى البيان
لامكان الاشتباه لكان صدقها عليها لا خلاف لامور المباينة لها حيث لا تصدق عليها فلذا بين ذلك
فقال **وحقيقة كل شيء** موجود معروض للعوارض والاعتبارات ولهذا عبر بلفظ الحقيقة
دون المهية **مغايرة لما يعرض لها** ويحمل عليها **من الاعتبارات** اي الاحوال التي
لها كان لمخرج لها او اعراضا لازمة او مفارقة **والا** اي ان لم يكن كذلك كان عينها **لما**
صدق ذلك الشيء المعروض لتلك العوارض **على ما ينافيها** اي تلك العوارض
مثلا لو كانت الوحدة نفس حقيقة الانسان او داخلة فيها لما صدق الانسان على الكثير المنافي
لها وليس كذلك فان قيل هذا البيان لا يجري في لوازم المهية فان الاربعة مثلا لا تصدق على ما ليس بزوج
اجيب بان المراد من الصدق عدم المنافاة بالذات ولا منافاة بالذات بين الاربعة وما ليس بزوج
الا باعتبار الزوجية فتدبر **ويكون للماهية** سواء كان موجودة او معدومة ولهذا عبر
بلفظ المهية ماخوذة **مع كل عارض مقابل له** اي لتلك المهية ماخوذة **مع ضده** فان الانسان
الواحد مثلا من حيث هو واحد مقابل للانسان الكثير من حيث هو كثير **وهي** اي المهية الملحوظة
من حيث هي غير ماخوذة مع شيء من الاعتبارات **ليست الا هي** فان الانسان
الملحوظ من حيث هو انسان غير ماخوذ مع الكتابة والضحك والوحدة والكثرة الى غير ذلك
فلو سئل بطرفي النقيض على سبيل الترديد الفصل المحمول الى الطرف ولذا لم
يوت بان قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب **فالجواب السلب**
لكل شيء اي ليس بكاتب ولا لا كاتب الانسان **قبل الحيثية لا بعدها** اي يذكر
حرف السلب قبل الحيثية بان يقال الانسان ليس من حيث هو انسان بكاتب لا بعد الحيثية بان يقال

الانسان من حيث هو انسان ليس بكاتب لان هذه الصيغة قد يكون للايجاب العدولي كانك قلت الانسان من حيث هو انسان شي هو لا كاتب بل ذو هو باطل والى هذا اشار الشيخ حيث قال في خامسة الهيات الشفا فان سئلنا سائل فقال السنم تجيبون او تقولون انها السيت وكذا وكذا او كونها ليست كذا وكذا جزو كونها انسانيته بما هي انسانية فنقول انا لا نجيب الا بما من حيث هي انسانية ليست كذا بل بحيث انها ليست من حيث هي انسانية كذا وقد علم الفرق بينهما في المنطق وانما قال بطرفي النقيض لكون الترديد حاصرا لنبه فيستحق الجواب باختيار احد الشقين بخلاف ما اذا اسئل بطرفين لا يكونان متناقضين كان يقال هل الانسان كاتب او ضاحك او هل الانسان كاتب او لا كاتب فلا يستحق الجواب اصلا

المسئلة الثالثة في اعتبارات الماهية بالقياس الى ما يعرض لها من الاعتبارات التي هي مغايرة لما وهي ثلثة الاول اعتبار الماهية بشرط ان لا يكون معها شي من تلك الاعتبارات الثاني اعتبارها بشرط ان يكون معها شي منها الثالث اعتبارها لا بشرط ان يكون معها شي منها ولا بشرط ان لا يكون معها شي منها وتسمى الماهية بالاعتبار الاول بالماهية المجردة والماهية بشرط لا شي وبالاعتبار الثاني الماهية المخلوطة والماهية بشرط شي وبالاعتبار الثالث الماهية المطلقة والماهية لا بشرط شي واعلم ان قولهم الماهية بشرط لا شي يستعمل عندهم بمعنيين احدهما ان يعتبر تجرد الماهية عن جميع ما عداها من الامور الزائدة عليها سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها وهذا هو المستعمل في مقابلة الماهية المخلوطة والمطلقة في مباحث الماهية والمعنى الثاني هو ما يقولونه الماهية بشرط لا جنس وفصل ومادة وهو ان يعتبر انضمام شي اخر اليها لا من حيث هو داخل فيها او محصل اياها بل من حيث هو امر زائد عليها فان حصل منها مجموع لا يصدق هي عليه بهذا الاعتبار فيقال مثلا الحيوان بشرط لا جزء الماهية الانسان ومادة وبين المعنيين بون بعيد والمعنى الاول هو المشهور بين المتاخرين كما صرح به في شرح المقاصد على ان ما ذهب اليه الشيخ في نفي وجوده كما ياتي وبالجملة هو المحكوم بانه لا يوجد

ار الاحوال المتعاقبة اذا اعتبرت ... اجزاء الماهية او اعراضا لازمة او مفارقة

... هذا ... المعنى الاول ... المشهور ...

لزم

له في الخارج اذ الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها وقيل بل في الذهن ايضا لكون الوجود الذهني ايضا من تلك اللواحق ورفع ذلك اللزوم بان الملاحظة يمكن ان يعتبر كل شي حتى عدم نفسه فلذا يعتبر الماهية معراة عن العوارض الذهنية وان كانت غير خالية عنها في نفس الامر وكذلك امكنه ان يحكم على الماهية المجردة عن العوارض مطلقا باستحالة وجودها في الخارج مع استدعاء الحكم على شي وجوده لا جل الناظر بمن زعم ان المعدوم مطلقا قد يعرض له الوجود الذهني فيكون قسما من الوجود المطلق باعتبار وجوده في الذهن وقسما له باعتبار ذاته ومفهومه فههنا ايضا الماهية بشرط لا قد يعرض لها وجود ذهني هي من حيث ذاتها ومفهومها مجردة عن العوارض كلها ومقابلة للمخلوط بها ومن حيث وجودها في الذهن قسم من المخلوطة ومحكوم عليها وكذا الحال في الجهل المطلق فانه باعتبار حصوله في الذهن بحسب هذا الوصف العارض له قسم من المعلوم ومن حيث اتصافه بهذا الوصف فرضا قسيم له فان قيل حاصل ما ذكرتم ان كل ما يوجد في الذهن من الماهيات فهي مخلوطة بحسب نفس الامر وليست مجردة الا ان العقل قد يتصور ما مجرده تصورا غير مطابق للواقع ولا عبرة بما لا يطابق الواقع فيصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا ويلزم منه بحكم عكس النقيض ان المجرد لا يوجد في الذهن قلنا ان المجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا او بحسب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب عنه ايضا بانه لا معنى للمجرد بحسب نفس الامر يوجد في الذهن اذ له ان يفرضه والفرض هو الوجود في الذهن فلا يصدق ان كل ما يوجد في الذهن لا يكون مجردا او يجب كون الفرض مطابقا للواقع واجيب ايضا بانه لا يعطي المجرد الا ما اعتبره العقل كذلك لا ينافي فلا يمتنع وجوده في الخارج ايضا بان يكون مقرونا باللواحق ويعتبره العقل مجردا عنها لانا نقول الفرق هو انه يوجد في الذهن شي هو مجرد باعتبار

اللاحق ... سواء كانت عارضة لها او لازمة اياها

الذهن ولا يوجد في الخارج شي هو مجرد باعتبار الخارج بل باعتبار الذهن فتدبر وقد يجاب المعلم بانه ان اريد ان الماهية المجردة لا توجد في نفس الامر بمعنى انه وصف التجرد لا يكون لها بحسب نفس الامر لكن يوجد في الفرض العقلي بان يفرض له العقل هذا الوصف فذلك مما لا ريب فيه وان اريد انه يوجد في الفرض العقلي شي هو مجرد بحسب نفس الامر بحيث يكون الحكم عليه بالتجرد الواقعي صادقا فذلك مما لا شك في نفيه وان اريد انه يوجد في الفرض شي هو مجرد بحسب هذا الاعتبار للمعرف من الفرق بينه وجوه لا تتصور بعد تحصيلها الخلاف بين العقلاء وحصل من جميعها ان ظرف الاتصاف بالتجرد عن العوارض مطلقا ليس نفس الامر مطلقا بل باعتبار العقل فقط واما ظرف الوجود فيمكن ان يكون هو الخارج او الذهن فيوجد في الخارج والذهن واعتبار العقل جميعا ما هو مجرد عن العوارض بحسب اعتبار العقل ولا يوجد في شي منها ما هو مجرد عنها بحسب الواقع مطلقا هذا اعني تعليل نفي وجود المعنى الاول في الخارج بكون الوجود في الخارج من اللواحق التي فرض عدمها هو المذكور في كتب المتاخرين لكن الشيخ قال في خامسة الهيات الشفا ما بعد ما حقق كون الماهية من حيث هي ليست الا هي على ما مر في المسئلة السابقة قال فهو شي يجب ان تفهمه وهو انه لا يجوز ان يقال ان الحيوان بما هو حيوان لا يبقى ان يبقى عليه خصوص او عموم وليس معناه ان بقي الحيوان بما هو حيوان يوجب ان لا يقال عليه خصوص او عموم فانه لو كانت الحيوانية يوجب ان لا يبقى عليها خصوص او عموم لم يكن حيوان خاص وحيوان عام ولهذا المعنى يجب ان يكون فرق بين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجرد بلا شرط شي اخر وبين ان نقول الحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط لا شي اخر ولو كان يجوز ان يكون للحيوان بما هو حيوان مجرد بشرط ان لا يكون شي اخر موجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود في الاعيان بل الحيوان بشرط لا شي اخر وجوده

الحكماء ...

... فالحكم ... مع ...

في الذهن

في الذهن فقط انتهى كلام الشفا فليتدبر والمعنى الثاني هو الذي ذكره الشيخ في الفرق بين الجنس والمادة في الشفا وحققه المصنف في شرح الاشارات حيث قال من الكليات ما قد يتصور معناه فقط بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده ويكون كل ما يقارنه زائدا عليه ولا يكون معناه الاول مقولا على ذلك المجموع بل جزءا منه ومنها ما يتصور معناه الاول مقولا على المجموع حال المقارنة وهذا الاخير قد يكون غير محصل بل يكون مبهما محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق وانما يتحصل بما ينضاف اليه فيتخصص به ويصير هو بعينه احد تلك الاشياء وقد يكون متحصلا بنفسه او بما ينضاف الى المعنى المذكور ولا يكون مبهما ولا محتملا لان يقال على اشياء مختلفة الحقائق بل يقال حين يقال على اشياء لا يختلف الا بالعدد فقط معناه يشتركان في ان المعنى الاول يقال على الحاصل بعد لحوق الغير به الا ان اللاحق يعطي القوام ذلك المعنى في الصورة الاولى ويسمى فصلا ولا يقوم بعد التقوم في الصورة الاخرى فالكلي يسمى بالاعتبار الاول مادة وبالاعتبار الثاني جنسا وبالاعتبار الثالث نوعا مثلا الحيوان اذا اخذ بشرط ان لا يكون معه شي وان اقترن به الناطق مثلا صار المجموع مركبا من الحيوان والناطق ولا يقال انه حيوان كان مادة واذا اخذ لا بشرط ان يكون معه شي بل من حيث يحتمل ان يكون انسانا او فرسا وان تخصيص بالناطق يحصل انسانا ويقال انه حيوان كان جنسا واذا اخذ بشرط ان يكون مع الناطق متخصصا ومتحصلا به كان نوعا فالحيوان الاول جزء الانسان ويتقدمه تقدم الجزء في الوجودين والحيوان الثاني ليس بجزء له لان الجزء لا يحمل على الكل بل هو جزء من حده ولا يوجد من حيث هو كذلك الا في العقل ويتقدمه في العقل بالطبع لكنه في الخارج متاخر عنه لان الانسان ما لم يوجد لم يعقل له شي يعمه وغيره وشي يخصه ويصير هو هو بعينه والحيوان الثالث

اشياء

لا ... ان ... وبين ... لم يقارن غيره ... يقارن ...

هو الانسان نفسه لانه ماخوذ مع الناطق والاشياء التي تنضاف اليه بعد تحصله الا تفيد
اختلافا في الحقيقة بل ربما يجعله مختلفا بالعدد كالانسان الابيض والانسان الاسود
وكميله الانسان فظهر الفرق بين الاشياء التي تدخل على معنى مبهم فتجعله اشياء مختلفة
الحقيقة وبين الاشياء التي تدخل عليه وتجعله متحققية الحقيقة انتهى كلام شرح الاشارات
فجزم المتاخرون بان ههنا اصطلاحين وحكوا بان قول المصنف وقد يوخذ الماهية
محذوفا عنها ما عداها وفي بعض النسخ جميع ما عداها بحيث لو انضم
اليها شيء لكان زايدا ولا يكون مقولا على ذلك المجموع هو الماهية
بشرط لا شيء خلط بين الاصطلاحين حيث لا ينطبق على المعنى الاول لان قوله
محذوفا عنها ما عداها او انتسابه ولا دخل فيه لما عداه ولا يمكن حمله على المعنى الثاني
لان قوله لا يوجد الا في الا ذهان فان الماهية بشرط لا شيء بالمعنى
الثاني لا خلاف في امكان وجودها ذهنا وخارجا قال شارح المقاصد واعلم ان الحكيم
المحقق مع مبالغته في ان المخلوط بشرط ان يكون وحده هو الجزء والموجود في
الخارج وان الماخوذ لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وانما يقال لجزء
الماهية بالمجاز لما انه يشبه الجزء من حيث ان اللفظ الدال عليه يقع جزءا من حدها
اورد هذا الكلام في كتاب التجريد على وجه يشعر بانه ليس من تصانيفه وتقل كلام
المص الى قوله وصادق على المجموع الحاصل منه ومما يضاف اليه ثم قال وهذا خبط
وخلط لما ذكره في شرح الاشارات بما اشتهر بين المتاخرين وفيه شهادة صادقة على
ان التجريد من انه ليس من تصانيفه صحح لا له قدر من ان ينسب الى هذه انتهى كلام
شرح المقاصد وتبعه الشارح القوشجي في هذا ولنا رد هذا الخبط والخلط الى المص

وقال

وقال المحقق الشريف بعد تقرير الاصطلاحين واذا عرفت ذلك تبين هناك ان قوله محذوفا
عنها جميع ما عداها ما فسد به المعنى الاول ولما قوله بحيث لو انضم اليها آه فهو معتبر في المعنى الثاني
دون الاول ففي العبارة مساهلة لان المعتبر في المعنى الثاني هو الانضمام حقيقة والمذكور
ههنا هو الانضمام فرضا لانا نقول لا فائدة لفرض الانضمام وما يترتب عليه من انه
يحصل هناك مجموع لا يتصادق بينه وبين اجزائه في المعنى الاول انتهى ثم ان سيد المدققين
قد تحاشى عن اسناد الخلط والخبط الى المصنف وانكر تحقق الاصطلاحين وقال الظاهر انه ليس
هناك اصطلاحان فان هذه الاعتبارات الثلثة بمعنى واحد معتبرة في اجزاء الماهية وغيرها
وحاصل كلامه في هذا المقام هو ان المراد انما هو الماهية المجردة لكن لا بحيث لا يقارنها
شيء من اللواحق اصلا كما اعتبرها القوم كذلك وسموها بالمعنى الاول اذ لا يظهر لاعتبارها
كذلك فائدة بل بان يعتبر ان كل ما قارنها فهو زايد عليها غير متحد معها فهذا هو معنى تجريد
الماهية عن اللواحق وهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل ما يوجد في الخارج
فهو متحد مع مقارناتها سواء كان ذاتيا لها او عارضا لان المراد باللواحق هي المحمولات و
هي متحدة مع موضوعها في الخارج لكون معنى الحمل ذلك فهذا هو مراد المصنف وكذا مراد
الشيخ فيما نقل عنه ولما اورد المحقق الدواني عليه ان الشيخ قد صرح بان الجسم بمعنى المادة
جزء من وجود الانسان وسبب لوجوده وان المادة في المركبات الخارجية موجودة بوجود
سابق على وجود المركب ولما في البسايط فانما يتقدم عليه بحسب الوجود العقلي
اذ لا مادة لها في الخارج فنفي وجود الماهية من حيث انها مادة يخالف ما عليه الشيخ بل
عليه الشيخ بل ما عليه الامر في نفسه فان المادة موجودة في الواقع اجاب بانه لا يلزم
من كون الماهية بشرط لا شيء جزءا للماهية الماخوذة مع العوارض ان يكون جزءا لها في الخارج

لاحتمال ان يكون من اجزائها التحليلية العقلية كيف لا وقد اريد بالعوارض المحمولات
وهي في الخارج ليست اجزاء لها فهذه طريقته في توجيه هذا المقام واما طريقة
المحقق الدواني فهي ان تجريد الماهية امر نسبي يختلف بالقياس الى الامور فربما اعتبر
تجريدها بالقياس الى امر دون اخر وربما اعتبر بالقياس الى جميع الامور وهي بهذا
الاعتبار لا توجد في الخارج لانها اذا اعتبرت محصلة بحيث لا يقبل تحصلا اخر صارت
الهوية العينية فهي بهذا الاعتبار غير موجودة في الخارج اذ كل موجود لا بد له من تشخص
خاص وهو تحصل زايد على الماهية المعتبرة بهذا الاعتبار واذا اعتبرت محصلة بالقياس
الى شيء اخر معين او اشياء معينة كالجسم بشرط ان لا يدخل في قوامه النفس ولكن لا بشرط
ان لا يتحصل بالعوارض فيكون هو ماخوذا بشرط لا بالنسبة الى النفس ولا بشرط بالنسبة الى العوارض
فهو موجود ومحل للنفس فالذي نفى المصنف وجوده هو الماهية بشرط لا شيء مطلقا وهو لا
ينافي ما اثبته الشيخ من وجود الماهية بشرط لا شيء في الجملة فان قلت المعتبر في المادة ام التجريد
عن جميع ما عداه او عن بعضه وعلى الاول لا يكون موجودة اصلا مما قررته فلا يصح كلام
الشيخ وعلى الثاني يكون موجودة في الجملة فلا يصح كلام المصنف قلت المعتبر في مادة الشيء
التجريد بالنسبة اليه فكل ما اعتبر مجردا بالنسبة الى شيء فهو مادة بالنسبة اليه وهو مادة
بالقياس الى ذلك الشيء وذلك الشيء صورة له حتى ان النوع لو اعتبر محصلا بالنسبة الى التشخص
اي بحيث لو انضم اليه التشخص كان امرا زايدا عليه لا محصلا له كان مادة له بهذا الاعتبار
وغير محمول على المجموع والمصنف حيث حكم بانتفاء المادة اراد بها الماهية باعتبار التجريد
عن جميع ما عداها وان كان لاعتبار المادة اعم من ذلك الشيء ثم قال والامر في توجيه
العبارة هين فاما ان يحمل قوله محذوفا عنها ما عداها على التعميم ويوبده ما في بعض

النسخ محذوفا عنها جميع ما عداها ولا خدشة في قوله لا يوجد الا في الاذهان ولا خلل في
ذلك من حيث عدم تعرضه لاعتبار التجريد بالنظر الى البعض لجواز الاحالة الى المقايسة
واما ان يحمل على الاطلاق ويكون الضمير في قوله ولا يوجد الا في الاذهان راجعا الى المجرد
عن جميع ما عداه بطريق الاستخدام والاول اظهر انتهى فهذا ما قالوا في هذا المقام واقول
وبالله التوفيق تحقيق المقام انه لما تقرر في المسئلة السابقة ان الماهية من حيث هي ليست
الا هي وان اللواحق كلها مسلوبة عنها من تلك الحيثية وان جميع الموجبات محصلة كانت
او معدولة منتفية عنها في تلك المرتبة محذوف عنها جميع ما عداها لا محالة فقول المص فالتهيؤ مكتة المرتبة
محذوفا عنها ما عداها اشارة الى الماهية من تلك الحيثية على ان يكون محذوفا حالا عن
الماهية لا مفعولا ثانيا لقوله يوخذ بل المفعول الثاني انما هو قوله بحيث لو انضم اليها
آه فالماهية المحذوف عنها ما عداها هو المقسم وقد قسمها الى الاعتبارات الثلثة فالمراد
من الحذف هو الحذف في تلك المرتبة لا الحذف في نفس الامر بل الحذف في نفس الامر هو
المعتبر في الماهية المجردة التي هي قسم من الماهية المحذوف عنها ما عداها التي هي المقسم
فمفاد الحذف في كلام المصنف هو مفاد فقط وحدها وبذاتها في كلام الشيخ حيث عبر
بها عن الماهية من تلك الحيثية في تلك المرتبة واما بيان انقسامها الى الاقسام الثلثة
فهو ان لاعتبار الماهية المحذوف عنها ما عداها لما لم يستلزم اعتبارها تامة محصلة بل في
مرتبة نفس ذاتها فانها لان تكون تامة بذاتها ولان يعتبر غير تامة بنفس ذاتها محتاجة في
تماميتها وتحصيلها الى امر اخر ينضم اليها ويتحد به بوجه من الوجوه واذا اعتبرت غير تامة
بل محتاجة الى امر اخر سواء كان ذلك الامر مقوما لها او محصلا لقوامها او محصلا لها
كخواص التحصل غير المتقوم فهي قابلة لان يعتبر مع ذلك الامر ولشرطه وان يعتبر لا بشرطه

ولا لا بشرط بل من حيث انها الكلام الاعتبار بين فاذا اعتبرت انه بحصل بعينها ويهذا الاعتبار
قد سميت مجردة وبشرط لا شكل اما فرض منضما اليها مقارنا لما يكون زايدا عليها الحال انه لا
تكون هي مقولة على ذلك المجموع وفيه بوجه من الوجوه كان هذا الاعتبار هو اعتبار اخذها بشرط
لا شئ اخر والا ينحل ينحل بهذا الاعتبار بشئ اخر فصح ان الماهية المجردة بشرط لا هي التي كل ما يفرض
منضما اليها يكون زايدا عليها ولا يكون هي ضرورة مقولة على ذلك المجموع ولذلك عبر المصنف عن الماهية المجردة
التي هي القسم الاول من الاقسام الثلثة بقوله بحيث لو انضم اليها الخ ولا ينافي ذلك صدق هذا العنوان
على الاجزاء المحمولة بقياس بعضها الى بعض ويهذا هناك اصطلاح اخر وكان ذلك جزئيات من
جزئيات هذا الاصطلاح ولامتناع وجود الماهية بشرط لا بهذا المعنى اعني بالنسبة الى جميع ما يقارنها
مطلقا لا بمعنى جواز وجود المادة اعني الماهية بشرط لا بالقياس الى ما يقومها جواز ان يقارنها ما يحصلها
تحصلا ما بحيث يجوز العقل وجودها معه كما في الصورة الجسمية فانها نوع محصل في نفسها
وجنس غير محصل بالقياس الى ما يلحقها من الصور النوعية فاذا اخذت بشرط لا بالقياس الى
الصور النوعية يجوز العقل وجودها في الخارج عما يقارنها من المحصلات الشخصية كما تقرر في
مقامه فانطبق كلام المصنف على ما هو المشهور والذي يتوهم الخلط من غير تكلف ولا تمحل اصلا
والحمد لله ملهم الصواب اما هو هله ثم انه بما اشرنا اليه من جعل مورد القسمة الماهية الملحوظ في
ضمنها ما عداها في نفس المرتبة وجعل الاقسام الماهية الملحوظ مع ما عداها وجودا وعدما
في نفس الامر اندفع ما قيل من توهم تجويز كون الشئ قسيما لنفسه بان القوم جعلوا الماهية
منقسمة الى المجردة اي بشرط لا والى الماهية المخلوطة اي بشرط شئ والى الماهية من حيث هي اي الماهية
لا بشرط شئ وكان شك ان الماهية من حيث هي هي نفس الماهية التي جعلت مورد القسمة
المعروضة للاقسام فقد جعلوا الشئ منقسما الى نفسه والى غيره وقد يدفع ايضا بان الحيثية

في مورد القسمة بيان لاطلاق الماهية وعدم تقييدها بشئ اصلا وفي القسم تقييد للماهية بهذا الاعتبار
والفرق غير خفي ولما ابيح فيجعل مورد القسمة حال الماهية ففيه ان الحال الاضافات للماهية ايضا
معتبر باعتبار ها ولا انحصر مادة الشبهة والتوهم المذكور باطل قطعا لان قسم الشئ لا بد ان يكون مباينا
له فالحمل بالضرورة ولا مغايرة بين الشئ ونفسه اصلا وقد يخلط اي الماهية بشرط شئ
اي من حيث هي مع غير اللواحق الى انه محل تحصيل شئ في نفس الامر لا وهذا هو القسم الثالث من
الاعتبارات الثلث وقد طوى ذكر القسم الثاني اعني الماهية بشرط شئ ههنا لظهور مقارنة الحقايق
الموجودة للاشياء مهيات بشرط شئ اذ لا يمكن ان توجد ماهية الا ويلحقها شئ من العوارض ولا
حاجة الى اخذ هذا القسم اعتبار بل التسمية بالاعتبار على سبيل التشاكل وسيشير اليه وهي
اي الماهية الملحوظة بشرط شئ والتذكير باعتبار الخبر كلي طبيعي والمراد من الكلي الطبيعي
هو الطبيعة التي تعرضها الكلية اعني كون الشئ كليا اذا حصلت تلك الطبيعة في العقل قال الشيخ
في اول خامسة الهيات الشفا في بيان معنى الكلي والجزئي ان الكلي يقال على وجوه ثلثة فيقال
كل المعنى من جهة انه مقول بالفعل على كثيرين مثل الانسان ويقال الكلي المعنى اذا كان جايزا ان
يحمل على كثيرين وان لم يشترط انهم موجودين بالفعل مثل معنى البيت المسبع فانه كلي من حيث الطبيعة
ان يقال على كثيرين ولكن ليس يجب ان يكون اولئك الكثيرون لا محالة موجودين بل ولا الواحد
منهم ويقال كلي المعنى الذي لا مانع من تصوره ان يقال على كثيرين انما يمنع منه ان منع سبب ويدل
عليه دليل مثل الشمس والارض ثم قال وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي هو الذي لا يمنع نفس
تصوره عن ان يقال على كثيرين ويجب ان يكون الكلي المستعمل في المنطق وما اشبهه هو
هذا واما الجزئي المفرد فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال على كثيرين كذات هذا المشار اليه
فانه مستحيل ان يتوهم الا واحدا انتهى وينبغي ان يعلم ان غرض الشيخ من هذا التمثيل هو

الاشارة الى ان نحو التصور الذي يمنع من فرض الصدق على كثيرين انما هو نحو من التصور مباين
لنحو التصور الذي لا يمنع منه وهذا النحو هو العلم الاحساسي الشامل للمشاهدة والتخيل والتوهم
وذلك النحو هو العلم المعروف بالتعقل ويظهر من هذا ان مناط الكلية والجزئية انما هو نحو الادراك
فلذلك قال ان ادراك بالاحساس المفرد الاعم نحو جزئي وان ادراك بالتعقل فهو كلي ومن هذا البيان يظهر
الفرق ظاهرا بينها بين الجزئي والكلي الفرضي مثل اللاشئ حيث يمتنع فرض صدقها على كثيرين
لدلالة الامر مع اشتراكهما في امتناع الصدق في نفس الامر على كثيرين هذا وقال في تلك المقالة هو
في بيان كيفية لحوق الكلية الطبايع الكلية بعد العبارة فقد تحققت انه ان الكلي في الموجودات
ما هو معروض هذه الطبيعة عارضا لها احد المعاني التي سميناها كلية ثم قال ومما يلحقها من الوجود
هذه الكلية ولا وجود لهذه الكلية الا في النفس ثم قال وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود
في كثيرين فان الانسانية في عمرو ان كانت ذاتها لا لمعنى الحد موجودة في زيد كان ما يعرض
لهذه الانسانية في زيد لا محالة يعرض لها وهي في عمرو الا ما كان من العوارض متعلقة مقولة
بالقياس الى زيد واما ما كان يستقر في ذات الانسانية التي انقرارها فيه جميعا الى ان يصير
مضافا مثل ان يبيض او يسود او يعلم فانه اذا علم لم يكن به مضافا الى المعلوم ويلزم من هذا
ان يكون ذاتا واحدة قد اجتمع فيها الاضداد خصوصا ان كان حال الجنس عند الانواع حال
النوع عند الاشخاص فيكون ذات واحدة هي موصوفة بانها ناطقة وغيرها ناطقة
وليس يمكن ان يعقل من له جبلة سليمة ان الانسانية واحدة اكتنفتها اعراض عمرو واياها
بعينها ما اكتنفت اعراض زيد فانه نظر الى الانسانية بلا شرط اخر فلا تنظر الى
هذه الاضافات وجه ما علمنا ما علمناك فقد بان انه ليس يمكن ان تكون الطبيعة توجد في
الاعيان وتكون بالفعل كلية اي هي وحدها مشتركة للجميع وانما تعرض الكلية للطبيعة ما اذا

جمعت في التصور الذهني ثم قال فالمعقول في النفس من الانسان هو الذي هو كلي وكليته لا جل انه في
النفس بل لاجل انه يقاس الى الاعيان كثيرة موجودة او متوهمة حكمها عنده حكم واحد واما
من حيث هذه الصورة هيئة في نفس جزئية فهي احد اشخاص العلوم او التصورات
وكما ان الشئ باعتبارات مختلفة يكون جنسا او نوعا فكذلك بحسب اعتبارات مختلفة
يكون كليا وجزئيا فمن حيث انه هذه الصورة صورة ما في النفس من صور النفس فهي جزئية
ومن حيث انها مشترك فيها كثيرون على احد الوجوه الثلثة التي بيناها فيما سلف فهي كلية
ولا تناقض بين هذين الامرين لانه لا يمتنع احتمالا ان يكون الذات الواحدة تعرض لها
شركة بالاضافة الى كثيرين فان الشركة في الكثرة لا يكون الا بالاضافة فقط ولما كانت الاضافة
لذوات كثيرة لم يكن شركة فيجب ان يكون اضافات كثيرة لذات واحدة بالعدد والذات
الواحدة بالعدد من حيث هي كذلك فهي شخصية لا محالة ثم بين ان تلك الصورة مع
الصورة الاخرى التي في تلك النفس الجزئية او في نفس اخرى مشتركة في كلي اخر الا
[illegible] كل اخر صادق على هذه الصورة وصورة اخرى لمفهوم الصورة العقلية
وان للنفس ان تتصور ذلك الكلي ايضا ويكون تصور صورة جزئية مشاركة لغيرها
وهكذا في الصور وينقطع بانقطاع الاعتبار مثلا ان يريد ناس كلام ههنا
والغرض منه ان يعلم ان الكلية معناها المطابقة والاشتراك بين الكثيرين وانما
انما يعرض للطبيعة في العقل لا في الخارج وانه لا يلزم من كون صورة شخصية
مطابقة لكثيرين ومشتركا فيها لهم وكون الكلية بمعنى المطابقة والاشتراك ان
يكون امر واحد من جهة واحدة كليا وجزئيا فلا يكون متقابلين كما توهمه الشيخ
القوشجي واما معنى مطابقة الصورة الشخصية لكثيرين فهو ما بينه الشيخ بقوله ومعنى

اي هذه الصورة الجزئية التي في النفس انما كانت نسبتها الجاعلة اياها كلية هي الى امور من
خارج على وجه ان اي تلك الخارجيات سبقت الى الذهن فجاز ان يقع عنها ما به هذه الصورة
بعينها فان اسبق واحد فتأثر النفس عنه بهذه الصفة لم يكن للاخر ان تأثير جديد
الاحكم هذا الجواز المعتبر فان هذا الاثر هو مثل صورة السابق بعد تجريده عن العوارض
وهذا هو المطابقة ولو كان بدل احد هذه المؤثرات شيء غير تلك الامور المفروضة
وغير مجانس لها لكان الاثر غير هذا الاثر فلا يكون مطابقا انتهى وحصوله ان معنى
مطابقة الصورة الواحدة الشخصية لكثيرين هو ان كل واحد من الكثيرين اذا
جرد عن العوارض واللواحق كان الحاصل منها في العقل هذه الصورة بعينها ونظير ذلك شبه
ذلك بخواتم منقوشة بنقش واحد فانه اذا ضرب واحد منها على شمعة ارتسم فيها
ذلك النقش فان ضرب عليها خاتم اخر منها لم يتأثر الشمعة بنقش اخر ويكون
الى الشمعة غير الذي ضرب عليها اولا كان اثر الحاصل منه في الشمعة هو ذلك
النقش بعينه فان قيل ان الصورة العقلية مطابقة لكل واحد من الكثيرين لكن
كل واحد منهما مطابق لتلك الصورة وما يطابقها لتلك الصورة ضرورة ان
المطابقة انما يكون بين بين فكل واحد منهما يجب ان يكون كليا قلنا هذا انما يرد
لو كان المراد هو المطابقة بالمعنى الحقيقي المتعارف واما اذا كان المراد ما ذكرنا فلا ورود
له اصلا فلا حاجة الى ما اجاب به عنه المحقق الشريف من ان الكلية هي مطابقة الصورة
العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل السر في ذلك ان الامور الخارجية
ذوات متأصلة بخلاف الصور العقلية لامور كثيرة لا المطابقة مطلقا قال ولعل
السر في ذلك ان الامور الخارجية ذوات فانها كالاظلال التي المقتضية للارتباط

لغيرها

بغيرها هذا البيان معنى المطابقة واما بيان معنى اشتراك الصورة الواحدة الشخصية
بين كثيرين فهو انه لو فرضت هذه الصورة موجودة في الخارج فاذا تشخصت بتشخص
اي واحد من تلك الكثيرين كانت عين ذلك الواحد مثلا ان تشخصت بتشخص زيد
كانت عين زيد وان تشخصت بتشخص عمرو كانت عين عمرو وهكذا قال الاجه والعلامة
المحقق الشريف ان الكلية انما هي بالاشتراك يمتنع عروضها للصورة المعقولة ايضا كما
يمتنع عروضها للموجودات الخارجية بل انما يعرض للصور العقلية الكلية بمعنى المطابقة
فقط بالمعنى المذكور والعجب انه ذكر انه قد يعتبر في المطابقة مع المعنى المذكور هذا الذي
ذكرناه لبيان معنى الاشتراك وغفل عن انه عين المعنى المراد من الاشتراك ههنا والماهيات
الطبيعية اي الماهية لا بشرط شيء انما سميت بالكلي لكونها معروضة للكلية بالقوة وانما قيد
بالطبيعي اي المنسوب الى الطبيعة لكونه في مقابلة الكلي العقلي فكما ان الكلي العقلي منسوب
الى العقل كذلك الكلي الطبيعي منسوب الى الطبيعة التي هي بازاء العقل اعني الخارج
فلما لفظ الكلي وضع في الاصطلاح اولا لمفهوم المقول على كثيرين اعني لهذا العارض
ثم اطلق على معروضه فقط ويسمى بالكلي الطبيعي ثم اطلق على المجموع العارض والمعروض
ويسمى بالكلي العقلي ولعلهم انما سموا الطبيعة الموجودة في الخارج كليا طبيعيا مع كونها
معروضة للكلية بالقوة دون الصورة العقلية مع كونها معروضة لها بالفعل لان حقيقة
المقابلة مع الكلي العقلي انما يتحقق حيث يوجد في الخارج فقط كما ان العقلي يوجد في
العقل فقط على انه لا فرق كثيرا بين الماهية لا بشرط وبين الصورة الحاصلة منها في
العقل لعدم الحاجة الى الانتزاع كما يحتاج الصورة الحاصلة من الماهية بشرط شيء العقل اليه
هذا ثم ان الكلي الطبيعي اعني الماهية لا بشرط شيء موجود في الخارج لان الماهية

بشرط شيء اعني الشخص موجود في الخارج بالضرورة والماهية لا بشرط شيء اعني نفس الماهية جزء منه
على ما قال وهو جزء من الاشخاص على ان يكون الجملة حالا من الضمير في موجود وذلك لان
الشخص عبارة عن الماهية بشرط ما وحال ما فاذا كانت الماهية بشرط ما موجودة كانت نفس الماهية اعني الماهية
لا بشرط ما موجودة قال الشيخ في الشفا الحيوان بما هو حيوان والانسان بما هو انسان اي باعتبار
حده ومعناه غير ملتفت الى امور اخرى تقارنه ليس الا حيوانا او انسانا واما الحيوان العام والحيوان
الشخص والحيوان من جهة اعتبار انه بالقوة عام او خاص والحيوان باعتبار انه موجود
في الاعيان او معقول في النفس هو حيوان وشيء ليس هو حيوانا منظورا اليه وحده
ومعلوم انه اذا كان حيوان وشيء كان فيهما الحيوان كالجزء منهما وكذلك في جانب
الانسان ويكون اعتبار الحيوان بذاته جائزا وان كان مع غيره لان ذاته مع غيره ذاته فذاته له بذاته واما كونه مع غيره فامر عارض له اولازم ما لطبيعته
الحيوانية وكذا الانسانية ثم قال وهذا الحيوان بهذا الشرط وان كان موجودا في الخارج كل
شخص فليس هو بهذا الشرط حيوانا وان كان يلزمه ان يصير حيوانا ما وليس
يمنع كون الحيوان الموجود في الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا بما هو
الحيوان بحال ما هو موجود اذ ليس لانه اذا كان هذا الشخص حيوانا فحيوان ما
موجود فالحيوان الذي هو جزء من حيوان ما موجود كالبياض فانه وان كان غير
مفارق للمادة فهو ببياضيته موجود في الخارج المادة على شيء اخر معتبر بذاته
وله حقيقة وان كان عرض لتلك الحقيقة ان تقارن في الوجود امرا اخر ثم قال ان قيل
كون الحيوان بشرط لا موجودا في الخارج كما نقلنا عنه سابقا بهذه العبارة فاما الحيوان
مجردا لا بشرط شيء اخر فله وجود في الاعيان فانه في حقيقته بلا شرط شيء اخر وان كان
مع الف شرط يقارنه من خارج فالحيوان بمجرد الحيوانية موجود في الاعيان وليس يوجب

ذلك

ذلك عليه ان يكون مفارقا فانه الذي هو في نفسه خال من الشرائط اللاحقة موجود في الاعيان
وقد اكتنفه من خارج شرائط واحوال انتهى واعلم انه ليس المراد من الاستدلال كون الكلي الطبيعي
جزء من الشخص الموجود على كونه موجودا ان جزء خارجي له وانه موجود بوجود على حدة وراء وجود الشخص
كما هو شأن الاجزاء الخارجية بالقياس الى المركب منها فانه لو كان المراد ذلك لزم كون الحيوان مثلا
الموجود في هذا الحيوان شخصا اخر من الحيوان غير هذا الحيوان ضرورة ان كل موجود في
الخارج فهو متشخص في ذاته متعين في نفسه ممتاز عن جميع ما عداه وهو باطل قطعا وكان
في كلام الشيخ المنقول اشارة الى هذا كيف وننقل الكلام الى الحيوان الذي هو جزء لهذا الشخص
الثاني فيلزم ان يكون كل شخص من الحيوان مشتملا على افراد غير متناهية منه وهذا المعنى وجوب
كون كل موجود في الخارج متعينا في ذاته هو الذي منع كون اشتراك الكلي بين كثيرين بحسب
الخارج ولزم ايضا امتناع حمل الكلي الطبيعي على ما هو فرد له ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي
المغاير بحسب الوجود للكل عليه بل المراد انه جزء عقلي له والمراد من الجزء العقلي للذات الموجودة
في الخارج هو ان العقل يحلل تلك الذات اليه وكل ما يحلل العقل ذاتا موجودة اليه يجب
كونه موجودا ~~اليه يجب كونه موجودا~~ بوجود تلك الذات سيما اذا كان ماهية لتلك
الذات فان ماهية الشيء هو ما به الشيء هو هو فكيف يمكن كون الشيء موجودا مع كون
ما به ذلك الشيء هو هو غير موجود فظهر بطلان ما ذكره المحقق الشريف من منع
وجوب كون تلك الاجزاء العقلية للموجودات الخارجية موجودة مستدلا بان العمى جزء
لمفهوم الاعمى الموجود في الخارج مع انه ليس بموجود فيه وذلك لان العمى جزء لمفهوم هذا
الاعمى الذي هو عرض بالنسبة الى الذات الاعمى لا للذات وكلامنا فيما فرض كونه ماهية
للذات الموجودة كالحيوان هذا توجيه المقام على تقدير بناء الكلام على الاستدلال بالجزئية

كما هو المشهور والمتبادر من كلام الشيخ بحسب الظاهر وظني انه لا يحتمل بناء
المقام عليه للمانع المحقق الشريف وغيره وتبعهم الشارح القوشجي من ان تحقيق مذهب
القائلين بوجود الطبايع في الاعيان ان اشخاصها موجودة في الاعيان ومع ذلك فالدعوى
بديهية غير محتاجة الى الاستدلال فان ذلك الزعم قصور في المقام كما سنبينه
في بحث التشخص انشاء الله تعالى لان الدعوى اعني كون الطبيعة بمعنى المهية لا بشرط
شيء موجودة في الاعيان حين فرض كون الشخص اعني الطبيعة بشرط شيء موجودا
في الاعيان ~~حين فرض كون~~ بديهة غنية عن الاستدلال وان احتاجت الى
تنبيه لئلا يتوهم ان كون المهية بشرط شيء موجودا غير استلزامها في الوجود الغير
الى شرط وحال تماما مانع عن ان يكون هي نفسها ملحوظة بل انها لا بشرط شيء ايضا
موجودة وغرض الشيخ ليس الا ذلك التنبيه لا الاستدلال لكون الطبيعة
جزء للطبيعة بشرط ما وان كانت عبارته اعني قوله فالحيوان الذي هو جزء
من حيوان ما موجود موهمة اياه وذلك لان ظاهر هذا القول لاشتماله
على حديث الجزئية وان كان دالا على ان تفرع هذا القول على كون حيوان ما موجودا
انما هو لاجل الجزئية لكن التشبيه بالبياض صريح في ان تفرعه عليه انما هو لاجل ان مقا
ل ما وشرط ما غير مانعة عن اعتبار وجود الحيوان بما هو حيوان كما ان مقارنة
البياض في الوجود للمادة غير مانعة عن اعتبار وجود البياض بمجرد بياضيته فالمراد
من الجزء هو جزء حد من حيث هو شخص اعني جزء مفهوم الشخص والغرض من اقحام
حديث الجزئية انما هو تعيين ما هو المراد من الحكم بوجوده لا الاستدلال به
عليه وكذا الحال في كلام المصنف وكيف لا يكون المراد هو جزء الحد والطبيعة لا بشرط

ليس

ليس بجزء حقيقة بل الجزء حقيقة انما هو بشرط لا فلتتفطن جميع ذلك ثم قال المحقق الشريف
هنالك بحث وهو انه اذا سبق الى الذهن واحد من الافراد الشخصية لم يحصل فيها صورة
كلية مطابقة لامور كثيرة بل لا بد ان يجرد ذلك الشخص عن تشخيصه المانع من مطابقة
الكثيرين حتى تتحصل في النفس صورة عقلية مطابقة لها فكل شخص مركب في الذهن من طبيعة
معروضة وتشخص عارض لها فان كان العارض والمعروض متمايزين في الوجود كان
المعروض موجودا خارجيا متعينا في ذاته حتى تتصور عروض ذلك العارض له في الخارج
فهو شخص خارجي مركب في الذهن من عارض ومعروض فلا يكون في الخارج موجود الا
الطبيعة ~~...~~ هو في ذاته كان صورته كلية فلذلك قال بعض الافاضل
لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبايع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص
تارة من ذواتها ولحوق من الاعراض المكتنفة بها بحسب استعدادات مختلفة
واعتبارات شتى فظهر من ذلك كله ان من قال بوجود الطبايع ان اراد به ان الطبيعة
الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج مشتركة بين افرادها لزمه ان يكون
الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا بصفات متضادة لان كل موجود خارجي
يجب ان يكون متعينا ممتازا في ذاته عن قابل الاشتراك فيه بحار وان اراد ان في
الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته بالكلية بمطابقته فهو
ايضا باطل لما تقدم وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور وجرد عن مشخصاته
حصل منه في العقل صورة كلية فذلك بعينه مذهب من قال لا وجود في الخارج
الا للاشخاص والطبايع الكلية منتزعة منها فلا نزاع الا في العبارة انتهى كلام
المحقق الشريف واقول نختار الشق الثالث والنزاع بيننا وبين النافي معنوي

فانا نقول الصورة المجردة المنتزعة عن الشخص مهية للفرد وهو موجود في الخارج
فيجب ان يكون مهيته موجودة في الخارج وكلا يضر وجود المهية من حيث هي في الخارج ان يكون
متحدة الوجود مع التشخص كما مر في كلام الشيخ من انه ليس يمنع كون الحيوان موجودا في
الشخص حيوانا ما ان يكون الحيوان بما هو حيوان لا باعتبار انه حيوان بحال ما موجودا فيه
والنافي يمنع كون المهية موجودة ويقول بوجود الافراد فقط فكيف لا يكون النزاع الا في
العبارة نعم يمكن ان يتوهم ان مراد النافي هو ان المهية ليس لها وجود على حدة فيتوهم ان من يقول
بوجودها يقول بوجود على حدة فيرتفع النزاع المعنوي بيننا وبينه لكن بارجاع مذ
هبه الى مذهبنا لا بارجاع مذهبنا الى مذهبه كما لا يخفى ولعل هذا هو مراد شارح المقاصد حيث
قال لا نزاع في ان مهية لا بشرط شيء موجودة في الخارج الا ان الشهرستاني زعم
على كونها جزء من المخلوط الموجود في الخارج وليس بمستقيم لان الموجود من الانسان في الخارج
انما هو زيد وعمرو وغيرهما من الافراد وليس في الخارج انسان مطلق والجزء مركب منه
من الخصوصية هو التشخص والمصداق المطلق عليه ضرورة امتناع صدق الجزء الخارجي
للغاير بحسب الكل عليه واما التغاير والتمايز بين المطلق والمقيد في الذهن دون
الخارج لكن نقل المقيد ومجموع لا على انه مشتمل على الطبيعة بشرط شيء انتهى صادق على المجموع
الحاصل منه ومما انضاف اليه على الطبيعة بشرط شيء وهو الثاني من الاعتبارات الثلث الذي
قد علم ذكره سابقا والمثال اليه ههنا كما ان الحيوان بما هو حيوان اعني لا بشرط شيء صادق على هذا
الحيوان وهذا الحيوان اعني الشخص المشار اليه هو المجموع الحاصل من الحيوان بما هو حيوان ومما انضاف
اليه من المشخصات هو الحيوان بشرط شيء وهذا الكلام يدل على ان المراد بالجزء فيما مر من قوله
وهو جزء من الاشخاص ليس هو الجزء حقيقة بل الجزء الحمل كما عرفت والكلية العارضة للمهية

[illegible]

اي الكلي بما هو كلي من دون ان يعتبر مع المعروض قال الشيخ في الشفا الكلي من حيث هو
كلي شيء ومن حيث هو شيء يلحقه الكلية شيء فالكلي من حيث هو كلي هو ما يدل عليه احد حدي
الحد وبعد ان كان ذلك انسانا او فرسا فهناك معنى اخر غير معنى الكلية انتهى يقال لها
كلي منطقي لان المنطقي انما يبحث عنه من حيث هو كلي لا من حيث هو انسان
او فرس ويقال للمركب من العارض والمعروض كالانسان الكلي عقلي لكونه
مما لا يوجد الا في العقل لما عرفت من ان الكلية لا تعرض للطبيعة الا اذا حصلت في العقل
وهما اي الكلي المنطقي والكلي العقلي ذهنيان اي هما من المعقولات الثانية اما الاول
فلما مر في الفصل الاول واما الثاني فلتركبه منه وهو ايضا ظاهر وذلك فهذه اعتبارات
ثلث ينبغي تحصيلها في كل قضية معقولة اتفق الشارحون وغيرهم من
الناظرين في الكتاب على ان هذا اشارة الى الاعتبارات الثلثة للكلي والاشبه انه اشارة
الى الاعتبارات الثلثة للمهية من ان المسئلة كانت فيها وحديث الكلية جملة معترضة فليتدبر
المسئلة الرابعة في بساطة المهية وتركبها والمهية منها بسيطة وهي ما لا جزء له
اي لا بالفعل ولا بالقوة وهو البسيط الحقيقي والمطلق او ما لا اجزاء له بالفعل وان كان له جزء
بالقوة كالانواع المركبة فانها لا يتصور لها العقل الا الاجزاء العقلية وهو البسيط الخارجي
والغير المطلق ومنها مركبة وهي ما له جزء اي بالفعل وهو المركب الحقيقي
والخارجي او بالقوة وهو المركب الذهني والغير الحقيقي وهما اي المهية البسيطة والمهية المركبة
مطلقا اعني اعم من ان يكونا حقيقيين او غير حقيقيين بدليل قوله موجودان ضرورة فان ما هو
ضروري وجوده هو المركب الحقيقي كالانسان والبيت والبسيط الخارجي كالسواد
والبياض فانه كما ان وجود السواد مثلا بديهي كذلك عدم تركيبه من الاجزاء الخارجية

وكما ان وجود الانسان ضروري كذلك تركيبه من الاجزاء الخارجية اما الاستدلال
على وجود البسيط ههنا بوجوب انتهاء التركيب لكون كل كثرة مشتملة على ما هو واحد بالفعل
بالضرورة فهو وان كان تاما لكن المناقشة عنه ممنوعة لكنه ينافي دعوى الضرورة
وكذا الاستدلال عليه بابطال التسلسل و وصفاهما اعتباريان اي البساطة
والتركيب من الامور الاعتبارية العقلية وليس في الخارج ما يطابقهما هنا فيما
اي متقابلان تقابل السلب والايجاب بالمعنيين المذكورين فان كون الشي ذا جزء
لا يصدق على شي ولا يرتفعان عنه وقد يوجد ان بمعنيين اخرين وهما كون
الشي جزءا لآخر وكون الآخر كلا له بالنسبة اليه وح متضايفان اي بينهما
تقابل التضايف فالمعنيان الاولان حقيقيان والاخيران اضافيان واذا قيس البسيط
الاضافي مع البسيط الحقيقي يكون بينهما نسبة هي عكس النسبة التي بين المركب الاضافي
والمركب الحقيقي فان البسيط الاضافي اعم مطلقا من البسيط الحقيقي لان كل ما لا جزء له يصدق
عليه انه جزء لما تركب عنه ومن جزء وليس كل ما هو جزء لغيره يصدق عليه انه لا جزء
له لجواز كونه ذا اجزاء والمركب الاضافي اخص مطلقا من المركب الحقيقي لان كل مركب
مركب اضافي مركب حقيقي وليس كل مركب حقيقي مركبا اضافيا لجواز ان لا يعتبر
اضافته الى جزئيه وهذا معنى قوله ويتعاكسان العموم والخصوص يعني باعتبارهما
بما مضى واورد عليه بان البسيط الحقيقي قد لا يكون بسيطا اضافيا بان
لا يعتبر جزءا لشي اخر والقول بان المركب الحقيقي قد لا يكون اضافيا مع ان للجزء النسبة
والبسيط الحقيقي يكون اضافيا النسبة مع انه لا يلزم ان يكون جزءا من شي فضلا عن
اعتبار ذلك فالاوجه ان يقال النسبة بين البسيطين عموم من وجه لتصادقهما

في البسيط

في البسيط الحقيقي هو جزء من مركب كالوحدة للعدد وصدق الحقيقي بدون الاضافي
في بسيط حقيقي لا يتركب عنه شي كالواجب وبالعكس في مركب وقع جزءا لمركب اخر كالجسم
للحيوان وبين المركبين مساواة لانه لم يشترط في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي
لا بد ان يكون له جزء فيكون مركبا اضافيا بالنسبة الى ذلك الجزء وبالعكس وعموم مطلقا ان شرط
ذلك لان كل مركب بالقياس الى جزئه مركب حقيقي ولا ينعكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي
الاضافة الى جزئه وكما يتحقق الحاجة الى الجاعل في المركب فكذا في البسيط
اعلم ان العقلاء بعد الاتفاق على ان وجود الممكن بالفاعل اختلفوا في ماهيته قال شارح المقاصد
فذهب المتكلمون الى انها بجعل الجاعل مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة وذهب جمهور
الفلاسفة والمعتزلة الى انها ليست بجعل الجاعل بمعنى ان شيئا منها ليس بمجعول وذهب
بعضهم الى ان المركبات مجعولة دون البسائط اقول وجه ذهاب المعتزلة الى ما
نسب اليهم ظاهر فانهم ذهبوا الى تقرر الماهيات في العدم من غير فاعل واما وجه ذهاب
العقلاء الفلاسفة اليه فهو انهم نفوا الجعل المركب اعني جعل الماهية ماهية على ما يدل عليه تمثيلهم
كما يأتي واما الجعل البسيط اعني كون الصادر عن الفاعل نفس الماهية فالظاهر انه لا خلاف
لهم فيه سواء كان ذلك بالذات او بالعرض اعني ان يكون الصادر بالذات هو نفس الماهية
ويكون الوجود منتزعا منها وان يكون الصادر بالذات هو الوجود الخاص ويلزمه الهوية المسماة
بالماهية على ما سيأتي في كلام المص في شرح الاشارات وما نقل عن المشائين منهم ينبغي حمله
على ذلك لا كما فهمه شارح الاشراق تمامه وعلى ما ذكرنا ينبغي ان يحمل مذهب المتكلمين ايضا
على الجعل المركب ثم ما تحقق كلامهم ان مذهب مستند المذهب الاول امور الاول
ان علة الحاجة هي الامكان وهي عامة الثاني انه لو لم يكن الماهية مجعولة لم ترتفع المجعولية

مطلقا لان ما فرض كونه مجعولا من الوجود او موصوفية الماهية به فهو ايضا ماهية في نفسه
والمفروض ان ما هو ماهية ليس بمجعول الثالث انه لا تقرر للماهية في الخارج بذاتها
لما مر في نفي ثبوت المعدومات فيكون تقررها بالجاعل والجواب عن الاول ان معنى حاجة
الممكن الى الجاعل ان وجوده منه لا ماهيته وعن الثاني ان المجعول هو الوجود الخاص وما
هو نحو من انحاء الوجود لا ماهية الوجود ومفهومه وعن الثالث انه ليس تقرر الماهية
الا وجودها على ان شيئا من هذه الوجوه لا يدل على الجعل المركب الذي قد عرفت
انه ينبغي ان يكون مرادهم ومستند المذهب الثاني ان كون الانسان انسانا مثلا لو كان
بجعل الجاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم سلب الشي عن نفسه على تقدير عدم الفاعل
وهو محال واجابوا عنه بمنع استحالته على طريق السلب دون العدول وترددان السلب
الصادق على الانسان والحق ان استحالة سلب الشي عن نفسه ضرورية ومستند المذهب
الثالث ان شرط المجعولية الامكان وهو ليستدعي نسبة وهي تستدعي اثنينية وهي
غير متصورة في البسيط دون المركب والجواب ان الاثنينية التي تستدعيها النسبة
اللازمة للامكان انما هي باعتبار الماهية والوجود وهي شاملة للبسيط والمركب هذا
ثم انه قال شارح المقاصد ينبغي التنبيه على ما يصلح محلا للخلاف في هذه المسئلة
فانه معلوم ان ليس للفاعل تاثير وجعل بالنسبة الى ماهية الممكن واخر بالنسبة الى الوجود
حتى يكون الماهية مجعولة كالوجود وان ليس للماهية تقرر في الخارج بدون الفاعل حتى يكون
المجعول هو الوجود فقط بل اثر الفاعل مجعولية الماهية بمعنى صيرورتها موجودة وما
ذكره الامام من ان المراد ان الماهية من حيث هي ليست مجعولة كما انها ليست موجودة
ولا معدومة ولا واحدة ولا كثيرة الى غير ذلك من العوارض بمعنى ان شيئا منها ليس

نفسها

نفسها ولا داخلا فيها ليس مما يتصور فيه نزاع ويتعلق بتخصيصه بالذكر ما تكرر ثم قال
والاقرب ما ذكره صاحب المواقف وهو ان المجعولية قد يراد بها الاحتياج الى الفاعل وقد
يراد بها الاحتياج الى الغير على ما يعم الجزء كلاهما بالنسبة الى الممكن من العوارض والعوارض
منها ما يكون من لوازم الماهية كزوجية الاربعة ومنها ما يكون من لوازم الهوية كتناهي
الجسم وحدوثه ولا خفاء في ان الاحتياج الممكن الى الفاعل في المركب والبسيط من لوازم الهوية
دون الماهية وان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون البسيط اذ لا يعقل مركب لا
يحتاج الى الجزء فمن قال بمجعولية الماهية مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة اراد ان المجعولية
يعرض الماهية في الجملة اعني الماهية بشرط شي وهي الماهية المخلوطة ومرجعها الى الهوية و
ان لم يعرض للماهية من حيث هي ويحتمل ان يريد انها يعرض للماهية من حيث المجعولية في الجملة
بمعنى الاحتياج الى الغير وان لم يكن بمعنى الاحتياج الى الفاعل ومن قال بعدم مجعولية الماهية
اصلا اراد ان الاحتياج الى الفاعل ليس من عوارض الماهية بل من عوارض الهوية ومن
فرق بين المركبة والبسيطة اراد ان الاحتياج الى الغير من لوازم ماهية المركب دون
البسيط وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل بالنظر الى الهوية قال ولكن لم يتحقق
نزاع في المعنى فهذا ما ذكره وقال شارح المواقف وفيما ذكر في المواقف بحث لان البحث
عن الماهية انه من لوازمها من حيث هي او من لوازم وجودها الخارجي او الذهني جار في
كثير من لواحقها فليس لتخصيص هذا البحث بالمجعولية كثير فائدة وايضا كما ان الماهية
الممكنة محتاجة الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا وان فسر المجعولية بانها الاحتياج
الى الفاعل في الوجود الخارجي كان الكلام صحيحا والتفصيل تكلفا ثم قال والصواب ان
اي معنى قولهم الماهية ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا يتعلق بها جعل جاعل وتاثير

في مصوبا اه ور الحجة الى موصوف الذهني فالمجعولية بعد الايجاد صح ١١١

موثر فالمتن انا لا حظت مهية السواد ولم نلاحظ معها مفهوما سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة بين المهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما فيكون احدهما مجعولة الى الآخر ويكون المتصور ثابتا للفاعل في الوجود بمعنى جعل الوجود هو جعل اثر في المهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعلها متصفة بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافا موجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ في الخارج وهذا موجود مجعول وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن المهيات بالمعنى الذي ذكرناه اي في حد ذاتها واثباتها وما بينا النفا انه الحق الذي لا يشوبه بطلان فالقول بنفي المجعولية مطلقا او باثباتها مطلقا كل منهما صحيح اذا حملا على الصورتين وعن ذهب الى ان المركبات مجعولة دون البسايط فان اراد المجعولية باحد المعنيين فالفرق باطل لان المجعولية بمعنى جعل المهية تلك المهية منتفية عنهما معا وبمعنى جعل المهية موجودة ثابتة لهما معا وان اراد وانما هو الظاهر من كلامهم ان مهية المركب في حد ذاتها مع قطع النظر عن وجودها محتاجة الى ضم بعض اجزائها الى بعض وهذا الاحتياج الذاتي لا يتصور في البسيط فمن والمركب متشاركان في ثبوت المجعولية بحسب الوجود وفي نفي المجعولية بحسب المهية ويتمايزان بان المركب مجعول في حد ذاته مع قطع النظر عن وجودها دون البسيط كان هذا التخصيص بالمركبية انتهى اقول وهذا الكلام لا غبار عليه الا انه ينبغي تحقيق معنى جعل المهية والوجود بكليهما حاصلان بل لا جعل هاهنا الا جعل انه يجعل احدهما متصفا بالآخر على ما يتبادر من المثال بل المراد ان الصادر من الجاعل انما هو امر يحلله العقل الى امرين فيحمل احدهما متصفا بالآخر فهل هو معنى جعل المهية متصفة بالوجود كما مر غير مرة ثم اقول لكن هذا الكلام لا ينفع برفع النزاع فلم يحصل معنى يصلح لمحل الخلاف بل

بل الصواب كما اشرنا اليه ان يجعل النزاع في جعل المركب للمهية مع قطع النظر عن الوجود فان الاحتياج الى الجاعل في الوجود موضع الوفاق كما عرفت فالجعل البسيط للمهية دقيق لا يفهمه الاكثرون فمن لم يذهب الى ثبوت المهية في العدم من المتكلمين ورآها محتاجة الى الجاعل ولم يفهم الجعل البسيط ذهب الى الجعل المركب ومن ذهب منهم الى ذلك كالمعتزلة لزم ان لا حاجة الى الجاعل في غير الوجود فنفى الجعل الذي يدعيه المثبتون لعدم الحاجة اليه ولقول السوفسطائية لكونه غير معقول والمفصل لما توهم استدعاء الجعل تركيبا ولم يمكنه توهم التركيب في البسيط نفى الجعل فيه واما في المركب فيمكن ذهاب الوهم الى كون المركب غير الاجزاء فلذلك اثبت الجعل فيه هذا تحرير محل النزاع وتحصيل موضع الخلاف واما تعيين ما هو الحق من هذه المذاهب فظاهر مما ذكر جعل المهية مهية وكذا في جعل الوجود وجودا كما مر في المتن في بحث حاجة الممكن الى المؤثر والمركب والبسيط سواء في الحاجة الى الجاعل لكونهما ممكنين فالمهيات سواء كانت مركبة او بسيطة محتاجة اليه على السواء ومجعولة بالجعل البسيط بالمعنى الذي عرفت فهذا الكلام ليس اختيارا لشيء من هذه المذاهب الثلثة صريحا واختيار المذهب الفلاسفة بالاشارة الى ما هو المراد والمعقول من الجعل كما لا يخفى **وهما** اي البسيط والمركب **قد يقومان بانفسهما** بمعنى ان القيام بالغير بان يكونا من المهيات الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهرية مثال المركب الجسم ومثال البسيط العقل عند من لم يقل بجنسية الجوهر **وقد يفتقران الى المحل** ويقومان به وذلك ان كانا من المهيات العرضية مثال المركب السواد ومثال البسيط النقطة على قول **المسئلة الخامسة في احكام اجزاء المهية المركبة فمنها**

ان جزء المهية متقدم عليها في الوجود الخارجي والذهني وكذا في العدم الخارجي والذهني واليه اشار بقوله **والمركب مركب عما يتقدمه وجودا وعدما بالقياس الى الذهن والخارج** لكن بين التقدمين فرق من وجهين احدهما ان التقدم بحسب الوجود متحقق بالنسبة الى كل جزء واما التقدم بحسب العدم فانما هو بالنسبة الى جزء ما وثانيهما ان التقدم بحسب الوجود تقدم بالطبع فان وجود المركب يتوقف على وجود كل جزء من اجزائه والتقدم بحسب العدم تقدم العلية بشرط السبق بمعنى ان عدم اي جزء سبق كان يحتاج العقل لم المركب الى عدم جزء آخر فان احتاج عدم ذلك الجزء في كونه علة تامة لعدم المركب الى سبقه على اعدام سائر الاجزاء فالثاني لو كان عدم جزء واحد كان هو العلة ولو كان عدم جزئين معا لم يكن شيء منهما علة هو عدم المركب الشخص على تقدير تسليم كون عدم الامر الشخصي شخصيا وكذا الكلام في اعدام سائر العلل الناقصة فان كل منها علة تامة لعدم المعلول فعلى هذا لو عدم الفاعل مثلا مع عدم جزء من المركب في زمان معا لم يكن لعدم الفاعل مدخل في عدم ذلك الجزء فذلك الجزء هو العلة التامة لعدم المركب في زمان ما لم يكن لعدم الفاعل والا مجموع العدمين علة تامة له ثم انه قد قيل ان عدم الجزء هو بعينه عدم المركب ومن ثم امتنع تصور انتفاء الجزء مع تصور بقاء المهية بخلاف العلل فانه يمكن تصور انتفائها مع بقاء المهية فكان التصور مستحيلا كما في لوازم المهية ويلزم هذا القائل كون عدم المركب الواحد الشخصي كليا متعددا افراده كل واحد منها عدم جزء واحد من ذلك المركب بخلاف عدم البسيط بالقياس الى تعدد اعدام علله الناقصة اذ ليس عدمه عين شيء من تلك الاعدام **وهو** اي تقدم الاجزاء على المهية **علة الغنى عن السبب** اي علة لكون الاجزاء مستغنية عن السبب حين تحقق الكل لامتناع تحصيل الحاصل

فهذا امر عن السبب انما هو في الخارج بحسب الوجود الذهني بل يكون تصديق العقل بثبوت الجزء للمهية مستغنيا عن الوسط بمعنى ان الجزء بين الثبوت وان اعتبر بحسب الوجود الخارجي بمعنى غناه عن السبب وهذا معنى قوله **فباعتبار الذهن بين وباعتبار الخارج غني** وليس المراد الغنى عن السبب مطلقا لاستحالته في الممكن بل عن السبب الجديد بل كما اشرنا اليه فلوازم المهية تشارك الاجزاء فيه فانها لا تحتاج ايضا الى سبب جديد حال تحقق المهية فضلا عن تحصيل الحاصل كما في الاجزاء **فيحصل للجزء خواص ثلث** الاولى تقدمه في الذهن والخارج الثانية الاستغناء عن الوسط في الاثبات الثالثة الاستغناء عن الواسطة في الثبوت **وحدها** اي الاولى **متعاكسة** اي كل ما هو جزء للكل فهو متقدم عليه وكل ما هو متقدم على الكل فهو جزء له فيكون الاولى خاصة مساوية مطلقة وهذا الكلام فيه تدبر وهو ان اريد بالخاصة الاولى التقدم بحسب الوجودين جميعا وهو الظاهر على ما صرح به الامام فالجزء الذهني كالجنس لا يتقدم بحسب الوجود الخارجي وان اريد ان الجزء الذهني متقدم في الوجود الذهني والخارجي في الخارجي فالعلة الفاعلية مثلا متقدمة وليست بجزء ولذا اختلفوا في التفصي عنه فذهب شارح المقاصد الى ان ما يعرض له الجزئية متقدم في الذهن باعتبار كونه جنسا او فصلا ومتقدم في الخارج باعتبار كونه مادة وتصرف فيه المحقق الدواني فذهب الى ان الجزء هو الملحوظ مادة لا جنسا او فصلا وهي متقدمة في الوجودين وكذا المادة العقلية الصرفة كما في البسايط ليست بجزء حقيقة اذ لا تركيب هناك حقيقة ولا يخفى ما فيها وذهب المحقق الشريف الى ان الخاصة الاولى هي التقدم الجزء مع كونه محمولا فباعتبار الحمل لم يوجد في الاجزاء الخارجية والعلة وباعتبار التقدم لم يوجد في اللوازم البينة فاختص بالذاتي على الاطلاق فهو يجعل هذه الخاصة خاصة للاجزاء المحمولة

لاطلاقا قال وانما وقع الاشتباه في هذه الخاصة لانهم في بيان الخاصة المطلقة للذاتي اشاروا الى ان التقدم مشترك بينه وبين اجزاء الخارجية حيث قالوا الخاصة المطلقة للذاتي هي التقدم على الماهية في الوجودين وكذا فالسعر ولم يريدوا ان الذاتي يتقدم على الماهية في الوجود الخارجي اذ لا تغاير في الوجود الخارجي بينهما بل ارادوا ان الجزء اذا كان ذهنيا وهو الذاتي كان متقدما في الوجود الذهني وان كان جزءا خارجيا كان متقدما في الوجود الخارجي فقد تعرضوا للبيان تقدم الجزء مطلقا مع انهم بصدد بيان الخاصة المطلقة للذاتي ثم قال ولنا ان نقول انهم قد ارادوا كون الشيء متقدما على المركب مع كونه غير خارج عنه خاصة مطلقة للجزء مطلقا ولا انتقاض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده وذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقويم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية هذا كلامه ولا يخفى بعده ثم ذهب الشارح القديم الى ان المراد بتقدم الجزء على الكل تقويم الكل به لا منه فلا ينتقض بالعلة الفاعلية ورد بانه لا معنى لكونه جزءا الا انه يتقوم المركب به فلو كان معنى التقدم ذلك لكان التقدم للجزء عين كونه جزءا مع انه معلل به وذهب الشارح القوشجي الى ان المراد ان الجزء متقدم على الكل في الوجودين ان كان بينهما مغايرة في الوجودين وان كانت المغايرة بحسب الوجودين معا كما في البيت تقدم فيهما معا وان كانت في الذهن فقط كما في المركب العقلي تقدم فيه فقط كذلك بحيث لو كان له وجود خارجي مغاير لوجود الكل لتقدم عليه هذا ولا يخفى التكلف فيه وذهب سيد المدققين الى انه لا منافاة بين الاتحاد في الوجود الخارجي وبين التقدم فانه راجع الى الاحقية في الوجود فهو كالتبا في اتحاد المتقدم والمتأخر فانه يجوز ان يكون نسبة الوجود اليه من حيث انه جزء احق من نسبته اليه من حيث هو كل ويؤيد ذلك بما ذكر في كلام الشفاء من تقدم الطبيعة من حيث هي على الطبيعة الشخصية الكلية تقدم البسيط على المركب وذلك

لاشتماله على ذلك لكون الطبيعة لا بشرط شيء متحدة بالوجود مع الطبيعة بشرط شيء فتدبر فهذه جملة ما قالوا في هذا المقام والقول التحقيق ان تقدم اجزاء الماهية عليها تقدم بالماهية وهو الذي يرتبه قسمة من اقسام السبق لا التقدم بالوجود فلا ينافي الاتحاد معها بالوجود فاجزاء الماهية متقدمة عليها بالماهية ولما كانت الماهية موجودة في الذهن او في الخارج فالتقدم بالماهية في الوجودين هي الخاصة المطلقة لاجزاء الماهية فان كل جزء معقول تقدم بالماهية على الكل في الوجودين وكل متقدم بالماهية على الكل في الوجودين فهو جزء له فليتفطن **واثنتان** هما الثانية والثالثة **اعم** من جزء الماهية لان كل جزء للماهية فهو مستغن عن الوسط في الاثبات وعن الوسط في الثبوت وليس كل ما هو مستغن عن الوسط جزء للماهية لصدقه على اللوازم البينة كالانقسام بمتساويين للاربعة او غير بينة كتساوي الزوايا الثلث لقائمتين للمثلث فانهما خاصتان اضافيتان وليستا مطلقتين **ومنها انه لا بد** في المركب الحقيقي وهو ما يكون له حقيقة واحدة ووحدة حقيقية كالانسان والياقوت لا وحدة اعتبارية كالعشرة والعسكر ومعيار الوحدة الحقيقية ان يختص المنضف بها باللوازم والاثار لا يكون عين مجموع اثار الاجزاء ولوازمها كالياقوت واحد كالعشرة **من حاجة البعض الاجزاء الى البعض** والا لامتنع ان يحصل منها حقيقة واحدة وحدة حقيقية بالضرورة كما في الحجر الموضوع بجنب الانسان **ولا يمكن شمولها** اي شمول الحاجة للاجزاء بان يكون كل جزء محتاجا الى الاخر **باعتبار واحد** والا لزم الدور **ومنها ان اجزاء الماهية** قد يكون خارجية وقد يكون ذهنية كما اشار اليه بقوله **وهي قد يتميز في الذهن** **الخارج** بان يكون

وكذا لم يكن ما لم يستغن عن الوسط جزء ثبوته لكنا بينا تجويز اجزاء الحكم الى اللوازم اللازم قد يطلق سوا لكان بغير موجود

لكل واحد وجود على حدة غير وجود الاخر فيه فلا يمكن حمل بعضها على بعض ولا على الكل وهذه هي الاجزاء الخارجية كالمادة والصورة للجسم وكاجزاء البيت السريرية **وقد يتميز في الذهن** بان يكون كل واحد منهما موجودا بوجود على حدة غير وجود الاخر مختصا بالذهن ولا يكون كذلك في الخارج بل يكون جملة الاجزاء في الخارج موجودة بوجود واحد وهذه هي الاجزاء العقلية المحمولة كاللون وقابض البصر للسواد واعلم انه ليس المراد من الجزء المحمول ان يكون الجزء بما هو جزء محمولا على جزء اخر او على الكل لان الجزء بما هو جزء موجود بوجود مغاير لوجود الجزء الاخر ولوجود الكل وقد مر ان معنى الحمل هو الاتحاد في الوجود بل المراد ان ما هو جزء يمكن ان يوخذ باعتبار لا بشرط فيكون باعتبار محمولا فما هو جزء باعتبار فهو باعتبار بشرط لا محمول باعتبار اخر وهو اعتباره لا بشرط والمراد من لا بشرط وبشرط لا في الاجزاء المحمولة ليس بالقياس الى اي شيء كان بل بالقياس الى ما يمكن ان ينضاف اليه ويصير معه موجودا بوجود واحد فالجنس بشرط الانضمام الى شيء من الفصول هو الجزء وهو المادة العقلية ولا بشرط شيء منها هو الجنس والمحمول على النوع او الفصل وكذا الناطق بشرط لا الفصل بل الجنس هو الجزء والصورة العقلية ولا بشرط الانضمام اليه هو الفصل والمحمول ومعنى كون التركيب في العقل لا في الخارج هو ان يتميز الاجزاء بعضها عن بعض وعن الكل انما هو في العقل لكونها موجودا فيه بوجود على حدة لا في الخارج لاتحادها بالوجود فيه فمعنى كون السواد مثلا بسيطا في الخارج ومركبا في العقل هو ان جزئيه اعني اللونية وقابضية البصر غير متمايزين في الوجود الخارجي ومتمايزان في الوجود العقلي ومن ان العقل ان نظر الى ماهية السواد يجدها ملتئمة من جزئين متقومة منهما فقطع النظر عن كونها موجودة ام لا فظهر ان هناك تركيبا حقيقة من الاجزاء الا ان التميز بين الاجزاء ليس في الخارج بل في العقل فما زعمه محقق الدواني من انه لا تركيب هناك حقيقة

بخلاف التحقيق وهذا انه يجيء مذهبا بالجمادة الماهية متقدم على تقدم الوجود كما مر سابقا ثم ان المحقق الشريف ذكر ان في التركيب العقلي من الاجزاء المحمولة اشكالا لا يخرج فيه الا وهام والاختلاف اراء الاعلام فمنهم من قال انه لا معنى للتركيب من الاجزاء المحمولة الا ان هناك شيئا واحدا كالانسان يحصل منه معان كالاستغناء عن الموضوع والابعاد والنمو والحس والحركة الارادية والنطق مستتبعة لمعان اخر كالتحيز والحركة في الاقطار والادراك والمشي والتعجب فالماخوذ من المتبوعات كالجوهر والجسم والنامي والحساس والمتحرك بالارادة والناطق هي الذاتيات والماخوذ من التوابع كالمتحيز والمتحرك في الاقطار والماشي والمتعجب هي العرضيات وزعم انه يسهل بهذا التحقيق امتياز الذاتيات من العرضيات التي هي معظم اركان الحكمة وفيه بحث لان تلك المعاني المستتبعة ان كانت داخلة في ذلك الشيء كان مركبا من اجزاء متمايزة في الوجود فلا يكون شيء منها محمولا مواطاة ولا المشتق منها ذاتيا لان المشتق من جزء خارجي يشتمل على نسبة خارجة عن المركب والمشتمل على ما هو خارج عن الشيء لا يكون ذاتيا له وان كانت خارجة عنه فكذلك بالطريق الاولى و هيهنا اقوال اخر والضبط في تقريرها وتحريرها ان نقول ان الانسان مثلا يصدق عليه مفهومات كالجوهر والجسم والحيوان والماشي والكاتب والضاحك الى غير ذلك وليس نسبة هذه المفهومات كلها على السوية بل منها ما هي خارجة عنه كالماشي ونحوه ومنها ما ليس كذلك كالجوهر ونحوه وهذه المفهومات التي ليست خارجة عنه لا شك انها امور متغايرة في الذهن بحسب انفسها او وجوداتها فهذه الصور المتغايرة في الذهن اما ان يكون صور الشيء واحد وحدة ذاتية اي لا تكون متعددة بحسب الماهية وعلى التقدير الثاني اما ان توجد تلك الماهيات المتعددة بوجودات مختلفة او بوجود واحد فهذه احتمالات ثلث كل منها ذهب الى كل منها طائفة فالاحتمال الاول ان يكون تلك الصور للشيء واحد لا تعدد فيه في ذاته وجوهرا هو

امر بسيط اذ الموجود ينتزع العقل منه باعتبارات شتى هذه الصور المتخالفة وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة عين المركب في الخارج مهية ووجودا ولا جعلها بينه جعلا وهذا هو القول بان
الاجزاء المحمولة يغاير المركب مهية لا وجودا الثالث ان يكون تلك المهيات المختلفة موجودة بوجود
متعلق به وهذا القول بان الاجزاء المحمولة يغاير المركب من مهية ووجودا والاشكال وارد على
كل واحد من هذه الاقوال حملها على الاخير فلامتناع الحمل بين الموجودات المتغايرة وان فرض
بينها الارتباط لما مر واما على الثاني فلان هذا الوجود ان قام بكل واحد من تلك المهيات
لزم حلول شئ واحد بعينه في محال متعدده وان قام بمجموعها لزم وجود الكل بدون وجود
اجزائه وكلاهما محال واما القول الاول فنقول ان الصور العقلية المتخالفة كيف يجوز ان يكون مطابقة
لامر بسيط في الخارج اذ مطابقة احدها ان يمنع من مطابقة الاخرى وجوابه ان مجموع الصور ربما
يطابق البسيط لا كل منها وان يتحالو مطابقة صورتين متغايرتين لشئ واحد بما هي في الصورة
المحسوسة كالمنقوشة على الجدار والموجودة في الخيال واما الصور التي ينتزعها العقل من الجزئيات
بحسب استعدادات وشروط يتحصل بكثرة مشاهدة النفس للجزئيات او تعقلها او تنبهها
للمشاركات والمباينات بينها او التحالف بينها وهذا هو القول المنصور وعليه المحققون
الى هنا حاصل كلام السيد الشريف وانت خبير بان هذا القول الاخير راجع الى نفي التركيب حقيقة
كانه بالية المحقق الدواني لا يخفى المنصف فيه وبعيد ان يكون مختار المحققين واما ما يقتضي
من القول الثاني من هذه الاقوال ولا يرد عليها او يرد ان الوجود لا قيام له بالمهية اذ
القيام هو وجود شئ في شئ ولا وجود للوجود بل الوجود هو كون المهية امرا قائما بها وليس
ايضا تخصص الوجود بمجرد الاضافة الى المهية ليلزم كون وجود هذا غير وجود ذلك
بل قريبة كما صرح به الشيخ فلا يستحيل في ان يكون كون واحد كون الامور متكثرة متحدة

بهذا

بهذا الكون الواحد ولا يلزم ايضا وجود الكل بدون وجود الجزء لان وجود الكل بعينه هو وجود
الجزء ثم التحيات للمحقق الدواني مع كونه ممن ذهب الى نفي التركيب حقيقة وغير نوضع اختار ههنا
القول الثاني حيث قال فان قلت بالذي تختار من هذه الاحتمالات قلت الاجزاء الحقيقية
اعني المادة والصورة موجودتان بوجودين متغايرين ولا يحملان على المركب والجنس
والفصل موجودان بوجود واحد هو وجود الكل ثم انه نقض ما اورد على هذا القول من
لزوم وجود الكل بدون الجزء وقيام العرض الواحد بامور متعددة بان طبيعة الجنس
المأخوذ لا بشرط الفصل لا يغاير الفصل اصلا لا في الذهن ولا في الخارج فان الجنس
لا بشرط شئ اذا انضم اليه ما ينضم اليه فانما انضم اليه من حيث انه بعينه ويحصل لا
من حيث انه امر آخر يحصل منهما ثالث كما صرح به الشيخ في الشفا فالوجود انما
يعرضهما من حيث الوحدة لا من حيث هما اثنان هذا ثم ان الظاهر ان القول الذي
ذكره المحقق الشريف اولا ليس بواحد من هذه الاقوال الثلثة لانه حيث اعتبر
فيه حصول تلك المعاني المستتبعة في الخارج كما هو المتبادر فيدل عليه ما ابطل
به الشق الاول من الترديد في البحث عليه من لزوم كونه مركبا من اجزاء متباينة في الوجود فلا
يمكن ان يكون بواحد من القولين الاولين وحيث قال لا معنى للتركيب فيه الا ذلك فلا
يمكن كون تلك المعاني داخلة في ذلك الشئ فلا يكون هو القول الثالث فاي مركب لا بد
تركيبا من المركب من الاجزاء الخارجية بل الظاهر انه اراد ان تلك المعاني خارجة عنه
الا انها لما كانت متبوعة ومتقدمة عليها والمعاني سموها بالذاتيات مجازا وح
فلا وجه لتعرض الشق الاول بل ينبغي حمله على ما جعله الشق الثاني
ثم ابطاله بما ابطله وهذا القول على ما رتبه قد صرح في رده اما ما اخل في هذه

الاولى الثلثة وذلك بناء على الشق الاول ولما خارج عن الكثير من معتبرها في الاقوال وذلك بناء
على الشق الثاني فلا بد ان حصر الاقوال في الثلثة فتدبر ثم انه يلوح من التوضيح استفادة بما ذكره في ابطال
هذا القول وهو قوله المشتق من جزء خارجي مشتمل على نسبة خارجية والمشتمل على ما هو خارج
عن الشئ لا يكون ذاتيا له ان الاجزاء المحمولة لا يكون مفهومات المشتقات وله اسلوب
في ذلك وما ذهب اليه المحقق الدواني من ان مفهوم المشتق كالابيض لا يشتمل على النسبة بل
هو معنى بسيط يعبر عنه بالفارسية بسفيد ولا يدخل في مفهومه الموصوف لا عاما ولا خاصا
والتلازم بين الابيض والبياض مغايرة بالاعتبار فاذا اخذ بشرط لا كان بياضا واذا اخذ
لا بشرط كان ابيض كما ان طبيعة الجنس جنس ومادة باعتبارين قال وهذا تحقيق الفرق
بين العرض والعرضي كما يتخيل من ان الفرق بينهما بالذات تكلف ظاهر ويخالف ما صرح
به الشيخ وان كان هو لا يبالي بذلك ويبدل المدققين ايضا بوافقه فان المراد من المشتق
معنى بسيط لا يدخل فيه الذات والنسبة الحقيقية ولكن يخالفه في انه لا يجعل مفهوم المشتق
بل هو عنده معنى آخر يعبر عنه بمفهوم المشتق وبه جعل الذات والنسبة في التعبير
لا في المعنى هذا ومنها انه اذا اعتبر العرض على علومهم وعروض مضاف
من الخصوص لاجزاء المهية وعدم عروضها لها فقد تتباين اي لا تصدق بعضها على
بعض وقد تتداخل اي تتصادق فالمراد بالمتداخلة ما يكون بينها تصادق
في الجملة تصادق في الجملة فيشمل المتساوية والاعم والاخص مطلقا ومن وجه ايضا
كما صرح به شارح المقاصد وهذا بحسب الاحتمال واما بحسب ما يطابق الوجود فاجزاء المهية
الحقيقية اذا كانت متداخلة لا يكون الا اعم واخص اما مطلقا كالحيوان والصاهل للفرس
او من وجه كالحيوان والناطق للانسان المحقق النطق في بعض الملائكة على ما هو المشهور

حيث ان النطق ذاتيا وفصلا للانسان فلا بد ان يكون فصلا للملائكة ايضا اذ حينئذ يكون الناطق اعم

وجعل الشيخ

صح

وجعل الشيخ انه فيهم معنى آخر ولما تركب المهية الحقيقية من الاجزاء المتساوية فغير متحقق
وسيأتي ابطاله ايضا ومثال من المهية الاعتبارية المركبة من الكاتب والضاحك وكذا — الناس والمغتذي ح
من الحساس والمتحرك بالارادة فهذه حال الاجزاء المتداخلة واما المتباينة فاما متماثلة كما في
العشرة من الآحاد واما متخالفة حسية كما في البلقة من السواد والبياض او معقولة كما في
الجسم من الهيولى والصورة وكما في العدالة المركبة من العفة والحكمة والشجاعة او مختلطة
كما في الانسان من البدن المحسوس والنفس المعقولة وقد يقسم المتباينة الى ما يكون
للشئ مع ما عرض له من الاضافة الى الفاعل كالعطاء فانه قابل مقرونة الى الفاعل او الى القابل
كالفطوسة التي هي تقعر الانف او الى الصورة كالافطس للانف فيه تقعر او الى الغاية كالخاتم — كالفطوسة بدل
فانه اسم لحلقة مرفوعة لما هو غاية لها وهو الزينة او الى ما يكون للشئ مع اضافته له الى المعلول
كالخالق والرازق والى ما يكون للشئ مع الاضافة الى ما هو غيره شئ من علة او معلول له
وباعتبار آخر الاجزاء اما وجودية كالنفس والبدن او عدمية كسلب ضرورة الوجود
والعدم للامكان او مختلطة من الوجودي والعدمي كالمسابقة وعدم المسبوقة
للاولية ايضا اما حقيقية كما في العشرة من الآحاد او اضافية كما في الاقرب والابعد
فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى او ممتزجة منهما كما في السرير فانه مركب من
الخشب ومن الترتيب النسبي ومنها انه قد تؤخذ اي الاجزاء المتداخلة ولعل الحد
اخرها عن المتباينة مع كون الانسب هو العكس كذا ذكره الشارح القوشجي مواد يعني تعتبر
بشرط لا فتسمى موادا ان كانت مأخوذة من الاجناس وصورا ان كانت مأخوذة من
الفصول فذكر المواد فقط طول طريقة الاكتفا كذا ذكره المحقق الدواني وقد تؤخذ محمولة
وذلك اذا اعتبرت لا بشرط شئ وقد عرفت ذلك غير مرة فيعرض لها اي

للاجزاء المحمولة الجنسية والفصلية منحصر فيهما لان الجزء المحمول اما ان يكون مشتركا بين الماهية
وما يخالفها من الماهيات او لا بل يكون مختصا بها وعلى الاول فاما ان يكون تمام المشترك بينهما
وهو المراد من الجنس او لا يكون بعض المشترك بينهما [illegible] كالناطق مطلقا
وهذا المعنى الذاتي المميز مطلقا هو المراد من الفصل وبيان ذلك مشهور في كتب المنطق
وفي هذا الحكم اشارة الى اتحاد الاجزاء المأخوذة موادا او صورا والمأخوذة جنسا وفصلا بالذات
وكون تغايرها بالاعتبار فقط على ما هو المشهور من ان الاجزاء العقلية [illegible] تؤخذ
من الاجزاء الخارجية فيما هو مركب خارجي فالجنس مأخوذ من المادة والفصل من الصورة
وبيان ذلك عن قريب [illegible] يتعلق بهذا **وجعلا هما** اي الجنس والفصل واحكامها
لاتحادهما في الوجود [illegible] امتنع الحمل [illegible] باعتبار الوجود [illegible] و
الجنس كالمادة فان المركب حاصل معهما بالقوة **وهو معلول للفصل و**
الفصل كالصورة فان المركب حاصل معهما بالفعل **وهو علة للجنس** وهذا
اشارة الى العلاقة التي يجب تحققها بينهما ليصح تركيب ماهية واحدة وحد حقيقية
منهما وبيان ذلك على ما حققه المحقق الشريف وغيره ان الطبيعة الجنسية
كالحيوان مثلا اذا لاحظت في العقل كانت امرا مبهما مترددا بين اشياء متكثرة
هو عين كل واحد منها بحسب الخارج وكانت غير منطبقة على تمام حقيقة واحد منها
فاذا انضم اليه الفصل [illegible] زال عنها الابهام والتردد وانطبقت على تمام حقيقة
واحدة منها [illegible] فالفصل علة لصفات الجنس في الذهن وهي التعين وزوال
الابهام والتحصل اعني الانطباق على تمام الماهية فيكون الفصل علة للجنس من حيث
هو موصوف بتلك الصفات وعليته له بهذا المعنى [illegible] بعد [illegible] الطبيعة

الجنسية

الجنسية والفصلية على ما ينبغي توهم كون الفصل علة لوجود الجنس في الذهن باطل والا لم يتعقل الجنس
الا مع فصل وكذا توهم كونه علة لوجوده في الخارج والا لتغايرا في الجعل والوجود وامتنع الحمل بالمواطاة **وما لا جنس له لا فصل له** بناء على ان المراد بالفصل هو احد الخمسة
هو الذاتي الذي يحصل الشيء ويميزه عما يشاركه في جنسه صرح بذلك الشيخ في الشفا كما سيأتي
فلا ينتقض بالامرين المتساويين اللذين يفرض تركب ماهية منهما يفصل لها بهذا المعنى
لان قلت احد الامرين لازم وهو ابطال الحصر الاجزاء المحمولة في الجنس والفصل كما مر او تجويز
تحقق الفصل فيما لا جنس له وذلك لان المراد من الفصل لو كان ما ذكرته كان الحصر
ممنوعا ولو كان اعم منه كان التجويز لازما قلت [illegible] وجوب الحاجة وتحقق التمايز
غير معقول في الاجزاء العقلية الا بالوجه المذكور [illegible] ذلك المنع المذكور وصح
الحكمان بلا شبهة **وكل فصل تام** اي جميع ما هو معتبر في الفصل وهو التحصيل و
التميز كما اشرنا اليه وهو الفصل القريب لا محالة لكون البعيد جزءا من تمام التحصيل والتميز
كما لا يخفى **فهو واحد** ولا يمكن تحقق فصلين قريبين لماهية واحدة وذلك لان التحصيل
والتميز [illegible] باحدهما [illegible] الاخر [illegible] لا محالة ثم [illegible] لا يكون ماهية الفصل الحقيقي معلومة
الا باعتبار عوارضها [illegible] باقرب عوارضها [illegible] مكانه ويطلق عليه الفصل
تسامحا كالناطق فانه وضع مكان الفصل الحقيقي للانسان لانه اقرب اليه من باقي عوارضه
كالمتعجب والضاحك فاذا اشتبه الحال في تقدم احد العارضين على الاخر وضعا
معا مكانه كالحساس والمتحرك بالارادة بالقياس الى الفصل الحقيقي للحيوان اذ التحقيق
عدم ظهور تقدم احدهما على الاخر **ولا يمكن وجود جنسين في مرتبة**
واحدة لماهية واحدة بمعنى كونهما في مرتبة واحدة لان لا يكون احدهما جنسا للاخر فيكون

بينهما اما مساواة او عموم من وجه وهو ظاهر او مطلق فيكون الاعم عرضيا للنوع الذي يكون الاخص
جنسا للماهية بالقياس اليه والا لم يكن الاخص تمام الذاتي المشترك فلم يكن جنسا او مساواة
فيكون كل منهما عرضيا لما الاخر ذاتيا له من الانواع [illegible] والماهية والا لم يكن احدهما
تمام الذاتي المشترك وبيان امتناع ذلك انه لو كان للماهية الواحدة جنسان في مرتبة واحدة
لكان لكل منهما فصل يحصل فيحصل به كل منهما نوعا على حدة وذلك ضروري [illegible]
الاطراف على وجهها فيلزم ان يكون ماهيتين لا ماهية واحدة ولعل التصريح بامثال ذلك
للاشارة الى ظهور ترتيب [illegible] الماهية واحدة مع تكون المراتب [illegible] **فلا تركب عقلا الا**
منهما معا اي لا بد في كل مركب من الاجزاء العقلية من تحقق الجنس والفصل معا ولا يجوز ان يكون
اجزائه منحصرة في احد القبيلين وذلك لانه لما ثبت ان ما لا جنس له لا فصل له ثبت امتناع انحصار
الاجزاء في الفصول ولما ثبت انه لا يجوز جنسين الا ويكون احدهما جزءا للاخر ثبت امتناع الانحصار
في الاجناس وذلك لانه لا بد في المركب من تحقق امرين لا يكون احدهما جزءا للاخر ضرورة
ويجب تناهيهما اعلم ان ذلك لعدم التسلسل لكون الفصول علل والاجناس معلولات وأورد
عليه بانه لا ترتيب هناك لا بين الاجناس والفصول انه معنى الترتيب الذي يدل البرهان على
استحالته ان يكون كل واحد من السلسلة [illegible] من الفصول معلول فصل يمكن ان يراد بالترتيب
ههنا ترتيب الاجناس بعضها مع بعض بناء على ان البعيد يجب كونه جزءا للقريب والجزء
علة فترتيب الاجناس سلسلة من العلل والمعلولات ولعدم جريان ذلك في الفصول اذ
ليس الفصل العالي جزءا للفصل السافل تمسك فيها بوجوب كون الفصل التام في كل مرتبة من
مراتب الاجناس واحد حيث كانت الاجناس متناهية [illegible] على الوجهين
انه [illegible] شيئا منهما لو كانت الاجزاء المحمولة متغايرة بحسب الوجود ولا اقل علية [illegible]

٢٣ ولا يدل الفصل [illegible] لا علية بين الاكثر واحد من القبيلين ولا ترتيب بين الاجناس والفصول ص

معلولات [illegible] وليس الامر ههنا كذلك [illegible] من الاجناس [illegible] الفصول [illegible]

بحسب

بحسب الخارج فالوجه في تعليل هذا الحكم التمسك بلزوم امتناع تعقل كنه الماهيات
مع كون الكلام في الماهيات التي يمكن تعقلها بالكنه لا محالة كذا في الحواشي الشريفية واقول
كلام الشيخ في الهيات الشفاء صريح في ان كل ما له ترتيب بالعموم والخصوص يمتنع عدم
تناهيه حيث قال في تناهي العلل ان الصورة التامة للشيء واحدة وان الكثرة يقع فيها
على نحو الخصوص والعموم وان العموم والخصوص يقتضي الترتيب الطبيعي وما له ترتيب
طبيعي فقد علم تناهيه فليتدبر **ولا يكون منهما** اي من الجنس والفصل **عقلي**
طبيعي ومنطقي جنسي اي كما كان ما هو جنس لهما يعني الكلي كذلك كما عرفت ويمكن ان يكون
المراد كما قال الشارح القديم وفصله المحقق الشريف ان مفهوم الكلي الذي هو جنس لها بل
للخمسة يسمى [illegible] الكلية بالقياس اليها فههنا امور معروض مفهوم الكلي مطلقا ويسمى كليا طبيعيا و
عارض هو مفهوم الكلي العارض له [illegible] بالنسبة اليه مفهومات الكليات الخمس ويسمى كليا منطقيا
ومركب من المعروض والعارض ويسمى كليا عقليا والفرق بينه وبين الاول هو ان مفهوم الكلي
في هذا الاعتبار [illegible] من الطبايع كالحيوان مثلا وهو متصف بالكلية والجنسية بالنسبة الى مفهومات
الخمس وفي مفهوم الكلي عارض الطبايع غير مخصوص معه هذا التسمية كليا وكل واحد من مفهومات
كليا طبيعيا والمجموع المركب منهما كليا عقليا بل هذا اولى لانه قد اعتبر فيه مفهوم
الكلي من حيث هو كلي صادق عليهما وهو المطلوب بقوله لجنسيهما بخلاف الاول
كما لا يخفى وايضا فيه دقة وغرابة بخلاف الاول مع تقدم ذكره وان كان الاول احسن
مطابقة [illegible] كما لا يخفى **ومنها عوال وسوافل ومتوسطات** اما
الجنس فلانه قد يكون للماهية الواحدة اجناس بعضها جزء لبعض فما هو جزء متعددة ص
يكون اتم ما هو جزء منه [illegible] فالجنس العالي ما يكون جزءا لجنس اخر ولا يكون جنس اخر

جزء لمرو الجنس السافل ما يكون جنس اخر جزء لمره لا يكون هو جزء لجنس اخر والجنس المتوسط ما يكون
جزء لجنس اخر وجنس لجنس اخر جزء لم ولما الفصل فليس الترتيب فيه كالترتيب في الاجناس اذ لا يكون
فصل جزء الفصل اخر بل الترتيب فيه يتحقق بما اشار اليه بقوله **وفصل كل جنس يكون**
في مرتبته يعني فصل الجنس العالي يسمى عاليا والسافل سافلا والمتوسط متوسطا
فالترتيب في الفصول تابع للترتيب في الاجناس وكذا الافراد الذي هو مقابل للترتيب يكون
في الفصل تابعا للافراد في الجنس ولهذا اكتفى بذكر افراد الجنس فقال **ومن الجنس ما هو**
مفرد وهو الذي لا جنس فوقه ولا تحته فانه يظهر منه قياسا على ما ذكره في الترتيب
ان الفصل المفرد ما هو فصل الجنس المفرد **وهما** اي الجنس والفصل **اضافيان**
اي معقول كل منهما بالاضافة الى شيء اخر فان الجنس جنس بالقياس الى النوع وكذا الفصل فصل
بالقياس اليه **وقد يجتمعان في شيء** واحد فيكون جنسا وفصلا معا وذلك الشيء كالحساس
فانه جنس للسميع والبصير وفصل للحيوان **مع التقابل** اي مع كون كل منهما مقابلا
للاخر فان الجنس مقول في جواب ما هو والفصل لا بد ان لا يكون مقولا في جواب ما هو لكن ذلك الاجتماع
ليس من جهة واحدة وبالقياس الى شيء واحد بل من جهتين وبالقياس الى شيئين فان جنسيته
الحساس انما هي بالقياس الى السميع مثلا وفصليته بالقياس الى الحيوان **ولا يمكن اخذ**
الجنس بالنسبة الى الفصل بان يكون جنسا له والا لكان مقوما له وجزءا منه فلا يكون
الفصل حينئذ الا للجنس قال المحقق الشريف وكذا لا يقال جنس الفصل بما لا يعقل اذ لو كان له
جنس لكان مشتركا بين الماهية ونوع اخر فيكون الاشتراك وجنسيته فان كان تمام المشترك
بين الماهية وذلك النوع كان جنسا للماهية وان كان بعضا من تمام المشترك بينهما فصل
لجنسهما كالقوى ولا شيء من الجنس والاجزاء بداخل من الفصل والا لم يكن المجموع فصلا في الحقيقة

بل الجزء الاخير وايضا لو كان الجنس الذي هو من اجزائه داخلا في الفصل لزم اعتبار جزء واحد في الماهية
مرتين وانه باطل قطعا فيبطل ان يظهر صحة ما ذكره من ان الجنس لا يكون جنسا بالنسبة الى الفصل بل لا شبهة
انتهى واعلم ان هذا وامثاله اوهام واضحة جدا فلا ينبغي لنا ان نشتغل بما يذكر في مثل هذا المقام **و**
اذا انسبا اي الجنس والفصل **الى ما يضافان اليه** اي النوع **كان الجنس**
اعم مطلقا من النوع **والفصل مساو** اي للنوع ولنت خبير بان هذا مختص بالفصل
القريب بخلاف عموم الجنس فانه شامل للقريب والبعيد لكن في الحواشي الشريفية اجاب عنه الشارح
القوشجي بان المصنف اعتبر الفصل المميز من جميع المشاركات فالفصل البعيد للماهية انما هو في الحقيقة
فصل لما هو فصل قريب له من اجناسها وانما يقال له فصل الماهية باعتبار انه فصل لجنسها
وهو بعيد لان فصل الجنس لا شك انه جزء للنوع حقيقة فهو بالنسبة الى النوع لا بد ان يكون
اما جنسا حقيقة او فصلا حقيقة على ما قيل واقول بل التحقيق ان كل فصل للماهية فهو مساو
لها من حيث تميزها وان كان اعم منها لا من هذه الحيثية فان الحساس مثلا انما يميز الانسان من حيث انه
هو حيوان لا من حيث انه هو انسان فهو يساوي الانسان من حيث هو حيوان وان كان اعم
منه من حيث هو انسان فليتدبر **مباحث** متعلقة بهذه المسئلة **الاول** قد اشتهر
فيما بين القوم المشهور ان الاجزاء العقلية فيما هو مركب خارجي مأخوذة من الاجزاء الخارجية بمعنى ان الجنس
مأخوذ من المادة والفصل مأخوذ من الصورة وزعم صاحب المحاكمات وتبعه المحقق الشريف
ان هذا المشهور باطل لان تركب الماهية من الاجزاء الخارجية المحمولة معا ممتنع والا لزم
ان يكون للماهية وجودان حقيقيان مختلفان بيان ذلك انه لو جاز ذلك فلا شك انه
اذا حصل الاجزاء المحمولة في العقل حصلت فيه ماهية المركب فلو كان له اجزاء خارجية
ايضا وحصلت تلك الاجزاء في العقل كانت الماهية حاصلة ايضا فيه اذ لا معنى لحصول

حصول الماهية في العقل الا الحصول بجميع اجزائها فيه وقد مر سابقا تصريح الشيخ في الحكمة المشرقية
بان التعريف بمجموع الاجزاء الخارجية تحديد تام حيث لم يبق جزء اخر فنقول لما اشتمل تلك الاجزاء المحمولة
على الاجزاء الخارجية لم يحصل منها صورة مطابقة للماهية المركبة اذ اشتملت عليها فان لم يشتمل على امر زائد
ما هو اجزاء خارجية لمركب كانت الاجزاء الخارجية لحصولها بعينها هي اجزاء العقلية فلا يكون احدهما
محمولا والاخر غير محمول وان اشتملت عليه كانت الماهية الملتئمة من مجموع تلك الاجزاء حقيقة اخرى
غير الملتئمة من الاجزاء الخارجية فيكون لشيء واحد ماهيتان مختلفتان لا يقال غايتهما انه لا يشتمل على
امر زائد ومع ذلك الفرق بينهما حاصل فان الاجزاء المحمولة مشتقات والخارجية مبادئها
لانا نقول ما اشتمل عليه المشتق دون المبدا من النسبة لا يصلح ان يكون معتبرا في الجزئية ضرورة
كون النسبة خارجة فلا يحصل الفرق على انه لو كان معتبرا في الجزئية لاشتملت المحمولة على امر زائد
هذا خلاصة ما تمسكا به في امتناع كون الشيء ذا اجزاء عقلية وخارجية معا وانت خبير بضعف
هذا التمسك فانك قد عرفت ان الجزء المحمول ليس بجزء حقيقة لامتناع الحمل بينها وبين ما هو جزء
حقيقة بل جزء هو الجزء ومحض الشيء ليس ماهية بل الدال على ماهيته فالاجزاء المحمولة مشتملة على
ذلك بالاعتبار هو اعتبارها لا بشرط وهو داخل في الحمل خارج عن الماهية فتشتمل
على امر زائد بالذات عين الاجزاء الخارجية في المركب الخارجي فالحق ان كل مركب من الاجزاء
المحمولة مركب من الاجزاء الغير المحمولة التي هي الاجزاء الحقيقية له اما في الخارج وهي المادة والصورة
الخارجيتان واما في العقل فقط وهي المادة والصورة الخارجيتان واما في العقل فقط
وهي المادة والصورة العقليتان وكل مركب من الاجزاء الخارجية اعني المادة والصورة
الخارجيتين سواء كانت مادة اولى او ثانية مركب من الاجزاء المحمولة ايضا لان تلك
مأخوذة لا بشرط ففي السرير مثلا الخشب جزء مادي والهيئة جزء صوري فاذا اخذ

بديرارت

ازليس المراد من الاجزاء المحمولة

الا بشرط

الا بشرط وقيل خشب وهيئة مخصوصة يحصل حمل السرير المؤلف من جنسه وهو الخشب المأخوذ
لا بشرط وفصله هو الهيئة المخصوصة المأخوذة كذلك فلا يشتمل على امر زائد على ما هو معتبر في نفس حقيقة
السرير سوى الاعتبار المذكور الذي هو داخل في الحمل وخارج عن المحمول وكذا لا يلزم من ذلك
ان يكون الحاصل في الذهن من الحمل غير مطابق لحقيقة السرير ولا ان يكون للسرير حقيقتان
مختلفتان **هذا المبحث الثاني** قد مر ان الاجزاء الخارجية موجودة في الخارج
بوجودات متعددة ولذلك امتنع الحمل فيما بينها بخلاف الاجزاء العقلية فانها موجودة
في الخارج بوجود واحد ولذلك يحمل بعضها على بعض لكون مناط الحمل هو الاتحاد في الوجود فالمادة
والصورة موجودتان بوجودين اثنين والجنس والفصل بوجود واحد وهذا هو المشهور و
الذي اطبق عليه الجمهور وقد خالف في ذلك سيد المدققين فزعم ان المادة والصورة ايضا موجودتان
بوجود واحد في الخارج كالجنس والفصل وذهب الى ان التركيب على قسمين احدهما التركيب
الانضمامي وهو ان ينضم شيء الى شيء اخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب فهما
يكونان في المركب كثيرا بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب المعجون من الاجزاء المائية
والهوائية والثاني التركيب الاتحادي وهو ان يصير الشيء عين شيء اخر ويتحد معه ويكون
لكليهما في المركب ذات واحدة فهي عين كل منهما وعين المركب منهما كالصورة ويكون كلاهما
فهما ذات واحدة في الخارج بمعنى التركيب فيه ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين
نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء الاخر ثم يصير عينه اولا
انهما قد يكونان امرا واحدا ثم ينعدم ذلك الامر الواحد من حيث انه عين احدهما ويبقى
من حيث هو عين الاخر كالجسم والنامي فانهما امر واحد هو الشجر ثم اذا قطع انعدم
من حيث انه عين النامي وبقي من حيث هو عين الجسم وتركب الجسم من الهيولى والصورة

من هذا القسم ولا يحتمل البيان محصوله ان الهيولى الثانية مع صورتها التي على بها سابق الهيوليات مع صورها افتقلت الى الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد مثلا ليس في الياقوت جزء ناري بالفعل والا لكان كل الاجزاء بعينه نارا او مائيا اما الاول فظاهر واما الثاني فلكون حلول الصورة الياقوتية في مادتها سريانيا على ما اطبقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية فان تركيب المواليد من الاجزاء العنصرية ومن صورها ليس من قبيل القسم الاول بل العناصر ينقلب غذاء والغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة والعلقة مضغة وهكذا شيئا فشيئا الى ان ينقلب حيوانا وليس ما هو السابق في هذه الانقلابات باقيا بالفعل مع اللاحق حتى يكون فيه كثيرا بالفعل ثم العقل ان يقسم كل واحد منها بحسب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار اخر وبعضها صورة له باعتبار وفصل باعتبار اخر ويستعضد ذلك بما ذكره الشيخ في بعض كتبه من ان الهيولى والصورة واحد بحسب الذات متعدد بحسب المعنى وبامثال ذلك من غيره مما يدل على ان الهيولى ليس بحسب وجودها الا بالقوة وبانه لو كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا ذاتين حاصلتين فيه بالفعل لم يصح تعريف الصورة بانها ماهية الجسم هي ماهية التي بها هو هو كما قاله هي المعنى الحاصل لمهيته واما اذا كان تركيب الجسم هي ماهية التي يجانسهما على ما ذكرنا من كونهما ذاتا واحدا صح تعريفها بان هذا الامر الواحد هو صورته غاية الامر ان للعقل ان ينتزع منه امرين مبهما فصار عين هذا الامر الواحد الموجود في نفس الامر ويستدل عليه ايضا بانه لو كانت المادة والصورة ذاتين متخالفتين في الجسم في الخارج لامتنع صدق المادة عليه بلا اعتبار اخذ لما نقل عن بعض المحققين من ان الاجزاء المتغايرة بحسب الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها

على بعض

[حاشية: تكرر الشيخ عرفها بحسب ... في مطبعات الشفاء وعرفها ... ان صورة الجسم م]

~~على بعض وعلى المركب فان المتغايرين في الوجود الخارجي يمتنع حمل بعضها على بعض وعلى المركب~~

فان المتغايرين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اي ارتباط امكن يمتنع ان يقال احدهما هو الاخر بالبديهة لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذت بوجه يصير به جنسا فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى ومع اتحادهما لا يتصور ذلك اجاب بان العلية المذكورة ليست من حيث انهما واحد بل اذا صار هذا الواحد كثيرا بتحليل العقل يحكم بعلية بعضها البعض ولا حجر في ذلك كالطبيب المعالج لنفسه وكالمهية المقتضية لعوارضها الحالة مواطاة عليها فان قلت ما ذكرت انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت فانه هناك امر واحد بالفعل جاز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء كالفرس مثلا فيتصور فيه ذلك ضرورة اشتماله على اجزاء مختلفة الحقائق كالعظم واللحم الى غير ذلك فكيف يكون امرا واحدا علمه ما هو بعض عليه من وجود واحد لكن لسائر اجزائه كما في الياقوت غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت متحدة الحقيقة وفي الفرس مختلفة كما ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة الكيفية انواع مختلفة وكذا في الكرة الواحدة الفلك الثوابت اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة الحقائق ولتسهيل القول بهذا سيأتي في التحصيل من ان اجزاء الحيوان والنبات بالقوة لان كل ما يكون موجودا بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة فان قلت فكيف يقول في الانسان المركب من البدن والنفس فهو جوهر مجرد وكيف يتصور الاتحاد بين المادي والمجرد فيلزم تجرد الجسم او تجسم المجرد اجاب بمنع لزوم ذلك اذ ليس هناك مادي بالفعل ومجرد بالفعل ليلزم من صيرورتهما شيئا ذلك بل الانسان امر واحد طبيعي حلله العقل باعتبار بعض اثاره كقبول الابعاد التمدد

[حاشية: لا كذا في الشفاء ان ... ان اللحم ... مثلا ... م]

تنبيه

والحس الذي يقتضي جميعها الذي يكون مقدارا وحيزا ووضع الجوهر قابل الابعاد حساس هو البدن المادي وباعتبار بعض اخر منها كادراك الكليات الذي لا يقتضي تلبسه كان يكون له المقدار والحيز والوضع لا جوهر مدرك للكليات هو النفس المجردة كما جاز ان ينقلب الحيوان الى ما يبقى معه بعض صفاته دون بعض كان مات الفرس ويبقى فيه المقدار والشكل دون النمو والحس كذلك جاز ان ينقلب الانسان الى ما لا يبقى معه المقدار والوضع والتحيز ويبقى ادراك الكليات وح يخرج ذلك المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك هذا خلاصة ما تمسك به في هذا الدعوى وترتب عنها قد حصلناه غاية التلخيص وقررناه بغاية التقرير ولا يخفى ما فيه من وجوه الفساد اما اولا فلان ما صوره من معنى التركيب الاتحادي ليس تركيبا اصلا اذ لا اثنينية هنا حتى يقال التركيب تركيبا الا في اللفظ بل التركيب هنا انما هو من زيد والكاتب وبالجملة لا معنى للتركيب بين مفهومين متصادقين اذ التركيب لا يكون الا من الاجزاء ولا تصادق بين الاجزاء بما هي اجزاء كما مر ايضا واما ثانيا فلان كون حلول صور المواليد في موادها سريانيا لا يقتضي حلول كلها في كل جزء من الاجزاء العناصر بانفرادها فان مادتها ليست الا مجموع العناصر من حيث هو مجموع فا السريان فيها لا يقتضي سوى الحلول في كل جزء من المجموع لا مطلقا وسياتي تحقيق الكلام في مبحث المزاج واما ثالثا فلان الانقلاب لا يقتضي سوى عدم بقاء الصورة السابقة كصورة الغذاء مع اللاحقة كصورة الاخلاط لا عدم بقاء المادة اذ يجب بقاء المادة والا لم يكن انقلابا وعلى بقاء المادة فحينئذ الصورة بدليل قاطع على تغايرهما القطع بامتناع اتحادها مع ما مضى مع ما قرر واما رابعا فلان معنى كون الهيولى والصورة واحدة بالذات متعددة بالمعنى على ما نقل عن الشيخ هو انهما ليسا بجزئين متباينين في الوضع لا اتحادهما حقيقة كيف ولو كان كذلك لصح حمل احدهما على الاخر وكون الهيولى بالقوة لا يدل على اتحادهما مع الصورة بل الامر بخلاف ذلك

واما

واما خامسا فلان الحمل بين المادة والمتغاير جنسا باعتبار وبين المركب ليس بسبب الربط لما في ما نقل عن بعض المحققين بل بسبب انها تصير بعد اعتبارها جنسا متحدا مع المركب كما سبق في الفرق بين الجنس والمادة واما سادسا فلان تحقق العلية والمعلولية لا يمكن بالضرورة الا بين المتغايرين حقيقة ولو بالجهة المكثرة كما في الطبيب المعالج لنفسه لا مطلقا واما سابعا فلان القول باتحاد اعضاء الحيوان مما فيه يستدعي حمل بعضها على بعض فيلزم كون العظم لحما والرجل راسا الى غير ذلك ولما حديث اجزاء الكيفية الواحدة والكرة الواحدة سبقا والمشهور ان كل ما فيه وحدة بالفعل فالكثرة فيه بالقوة لكن المراد ان ما فيه وحدة بالفعل من وجه فان كان قابلا للكثرة من ذلك الوجه كانت الكثرة فيه بالقوة من ذلك الوجه مطلقا فهذا جملة من المقاصد وتركنا كثيرا منها **المبحث الثالث** هل يجوز تركب ماهية من امرين متساويين او امور متساوية ذهب القدماء الى الامتناع وبنوا عليه في المشهور كثيرا من اصولهم ككون الفصل محصلا للجنس وان ما لا جنس له لا فصل له وان الجنس العالي ليس له فصل مقوم الى غير ذلك وجمهور المتاخرين على الجواز والمشهور من ادلة المانعين وجهان **الاول** وجوب تحقق الحاجة بين اجزاء الماهية والمساواة مانعة منها لعدم تمايزها بحسب الوجود ولو سلم فلا دور مع اختلاف الجهة وايضا لا يلزم من التساوي في الصدق التساوي في الحقيقة فيجوز اختصاص البعض بالاولوية اقول والجواب عن الاول هو ان تركب الماهية من الاجزاء العقلية انما هو في مرتبة التقرر المتقدمة في مرتبة الوجود وهي متمايزة فيها فلا بد من الحاجة وعن الثاني والثالث ان الحاجة في مرتبة التقرر عين صورة الا بالتعين والابهام وهما غير متصورين مع التساوي في الصدق **الثاني** ان كل ماهية اما جوهر او عرض وعلى الاول يكون الجوهر جنسا لها وعلى الثاني يكون احد

[حاشية: الاول ... [illegible] ... الاجزاء العقلية ... م]

المقولات العرضية التسعة او الثلثة على اختلاف المذهبين جنسا لهما فلا يكون تركبهما
من المتساويين ولو فرض تلك المهية جنسا من الاجناس العالية كالجوهر مثلا نقول كل
منهما اما جوهر او عرض لا سبيل الى الثانى والا لكان الجوهر عرضا لصدقه على الجوهر
بالمواطاة اذ الكلام فى الاجزاء المحمولة ولا الى الاول لانه اما ان يكون جوهرا مطلقا فيلزم
تركب الجوهر من نفسه او مخصوصا والمطلق جزء منه فيلزم ان يكون الشيء
جزء لنفسه وهكذا فى سائر المقولات وهو ضعيف لمنع انحصار الممكنات فى المقولات
العشر والاربع انه لم يقم عليه برهان بل ولا قالوا به وانما ادعوا انحصار الاجناس
العالية فى احدها مع امكان وجود ممكنات كثيرة غير مندرجة تحتها وقد صرحوا
بكون النقطة والوحدة من هذا القبيل سلمناه لكن قوله جزء الجوهر اما جوهر
او عرض ممنوع ان اراد مفهومي الجوهر والعرض ومسلم ان اراد ما يصدقان عليه
لكن لا نسلم ان الجزء لو كان جوهرا مخصوصا لزم كون الشيء جزء لنفسه وانما
يلزم لو كان ثانيا له ولا يلزم من الصدق ذلك لجواز ان يكون الاخص محمولا ولا ينافيه تسليمه
كون الجوهر جنسا لما تحته اذ لا يكون كون شيء من الاجناس جنسا لجميع ما يصدق
عليه ايضا ينتقض هذا الدليل بتركب المهية من الاجزاء المحمولة مطلقا اذ يمكن
ان يقال لو تركب الانسان من الحيوان والناطق لكان كل منهما اما انسانا
او لا انسانا الخ كما سيأتي فى مبحث الجواهر ومستند المتأخرين ضعف ادلة
القدماء وقد عرفت وجه النقض الاول فهو المعول واعلم ان الشيخ ذكر فى الشفا
ان الكلى اما ذاتي او عرضي والذاتي اما ان يدل على المهية المتفقة افرادها
وهو النوع او المختلفة افرادها وهو الجنس وان لم يدل فلا يكون اعم الذاتيات

فالاول

والا لدل على المهية المشتركة بل يكون اخص منه فيميز المهية عن مشاركاتها
فى ذلك الاعم فيكون فصلا ثم رسم الفصل بانه المقول على النوع فى جواب اي شيء هو
فى ذاته من جنسه وذكر ايضا انه ليس من الفصول المقومة ما لا يقسمه
وظاهر ابتناء ذلك على امتناع تركب المهية من امرين متساويين على ما
قيل وقال فى الاشارات واما الذاتي الذي ليس يصلح ان يقع على الكثرة التي كليته
بالقياس اليها قولا فى جواب ما هو بل لا شك انه ليس يصلح للتمييز الذاتي لها
عما يشاركها فى الوجود او فى جنس ما ثم قال وهذا هو المسمى بالفصل و
ثم رسمه بانه كلى يحمل على الشيء فى جواب اي شيء هو فى جوهره وهذا اعم
مما رسمه فى الشفا ولما كان كلامه فى الاشارات موهما لتجويز تركب المهية من امرين
متساويين كما ترى حاول المصنف قدس سره فى شرحه لتوجيهه فقال و
الفصل قد يكون خاصا للجنس كالحساس للنامي مثلا فانه لا يوجد لغيره وقد لا
يكون كالناطق للحيوان عند من يجعله مقولا على غير الحيوانات كبعض الملائكة
مثلا وعلى التقديرين فان الجنس انما يحصل ويتقوم به نوعا فذلك النوع انما
يمتاز بذلك الفصل اما على التقدير الاول فعن كل ما عداه مما فى الوجود واما
على التقدير الثاني فعن الجنس فقط فان الانسان لا يمتاز بالناطق عن جميع ما فى
الوجود اذ لا يمتاز به عن الملائكة بل عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد
بقوله عما يشاركه فى الحيوانية فقط وهو المراد بقوله عما يشاركها فى الوجود
او فى جنس ما ثم قال وقد ذهب الفاضل الشارح وغيره ممن سبقه الى ان
الذاتي الذي لا يصلح لجواب ما هو لا يجوز ان يكون اعم الذاتيات فهو اما

فمن كل ما يشاركه

مساوله او اخص منه والمساوي له هو ما يصلح لتمييزه عما يشاركه فى الوجود والاخص
منه هو ما يصلح لتمييز ما يختص به عما يشاركه فى الجنس كما فى النوع والزمهم على ذلك تجويز تركب
اعم الذاتيات الذي هو الجنس العالي من امرين متساويين وليس ولا واحد منهما بجنس
بل يكونان فصلين وذلك جزء مطابق للوجود ولا لاصولهم التي بنوا عليها وفيما ذهبنا
اليه غنى عن هذه التمحلات انتهى كلامه واعترض عليه بان مناط الفصلية ليس هو
التميز عن جميع المشاركات والا لم يكن الفصل البعيد فصلا بل التميز عن بعض
المشاركات ومثل الناطق مميز عن بعض المشاركات فى الوجود فلا فرق والجواب
عنه ما اشرنا اليه من ان كل فصل للمهية يجب ان يتساويا من حيث تمييزها وان كان اعم
منها لا من هذه الحيثية فالناطق لو كان مميزا للانسان عن المشاركات فى الوجود
لوجب ان يختص به فيما بين مشاركاته فى الوجود وليس كذلك كما هو المفروض فيجب
ان يكون مميزا له عن المشاركات فى الجنس لا فى الوجود فانه يختص به فيما بين مشاركاته
فى الجنس فليتدبر **المسئلة السادسة** فى الكلام فى تشخص المهية اعلم ان
المهية النوعية من حيث هي هي نفس تصورها غير مانعة من الشركة والتشخص
منها نفس تصورها مانع منها فلا بد فيه من امر زائد وهو ما به منع تصوره عن
الشركة وهو المراد من التشخص وليس هو شيئا من العوارض المشخصة التي يقال لها
ما به التشخص كما يأتي الكلام فيها اذ ليس شيء منها داخلا فى قوام الشخص من حيث
هو شخص بل هي عوارض خارجة عن الشخص متوقفة عروضها على صيرورة الشخص
شخصا لا محالة وايضا ليس شيء منه مما يمتنع الشركة فيه الا باعتبار شيء
هو المراد من التشخص والكلام انما هو فيه فلا بد ان يكون هو شيئا ليس له مهية كلية

والعلم عند الله تعالى

كالوجود

كالوجود وهو متحد مع المهية فى الخارج وزائد عليها فى الذهن كالوجود على ما حققنا
من مذهب الحكماء بل الاشبه انه عين الوجود الخاص كما صرح به الفارابي فى تعليقاته
فهو نفس الوجود بالذات ومغاير له بالاعتبار وقيل بل هو زائد على الوجود ومتقدم
بالطبع عنه فان الشيء ما لم يوجد ذهنا او خارجا لم يمنع تصوره من وقوع الشركة
فانتفاء الوجود يستلزم انتفاء التشخص دون العكس بناء على وجود الطبائع عند
من يقول به ولانت خبير بانه لو ثبت عدم انعكاس هذا الاستلزام لم يتم هذا الدليل
على الزيادة ولا حاجة الى اخذ التاخر بالطبع وحده فانه انما يلزم لو كان ذلك الاستلزام
على وجه السببية وهو ممنوع لكنه غير ثابت بل هو ممتنع بالضرورة وليس من يقول
بوجود الطبائع ذلك كما عرفت واما ما ذهب اليه المحقق الدواني وكذا السيد الشريف
من ان التشخص انما هو بنحو الادراك فلو ادرك المهية بالاحساس مثلا كان المدرك شخصا
وجزئيا وان ادركت بالعقل كان كليا وليس هاهنا تفاوت فى نفس المدرك بل فى نحو
الادراك فقط لا بامر ليس له مهية كلية ينضم الى المهية نسبته اليها نسبة الفصل الى الجنس
زعما ان ذلك هو مناط التشنيع على الحكماء فى عدم شمول علمه تعالى للجزئيات المادية وان
ذلك اي اشتمال التشخص على امر ليس له مهية كلية غير مطابق لاصول القوم حيث حصروا الممكنات
فى المقولات العشر حتى قال فى التعليم الاول لا يستطيع ان يذكر شيئا خارجا
عنها فبعيد عن التحقيق كيف ويلزم على هذا ان لا يكون المهية الموجودة فى الخارج من حيث
موجودة متشخصة الى غير ذلك ولا ينفع ايضا ذلك فى دفع التشنيع عن
الحكماء اذ الوجود عندهم ليس له مهية كلية كما عرفت بل التحقيق مذهبهم فى علم البارى
تعالى بالجزئيات شيء اخر سيأتي ان شاء الله ثم كون التشخص مما ليس له مهية كلية لا ينافي حصر

الممكنات في المعقولات كما لا ينافي كون الوجود كذلك ذلك لان التشخص كل مقولة من
جنس تلك المقولة في الخارج ومغاير لها في الذهن كما ان الوجود على ان المراد كل ما يذكر
لا بد ان يصدق على واحد من المقولات كلا ان يكون جنسا له والا لزم جنسيتها
للفصول وهو باطل قطعا وهذا الذي ذكرنا اعني كون التشخص متحدا مع الماهية في
الخارج وزائدا عليها في الذهن هو معنى اعتباريته على ما قال **والتشخص من الامور**
الاعتبارية والمشهور في بيان اعتباريته وجهان **الاول** انه لو كان موجودا
لكان له تشخص وينقل الكلام اليه ويتسلسل وهو ضعيف انه لا يلزم ان يكون كل موجود
له تشخص زائد على ذاته الا اذا كان له ماهية كلية ولا يجب كليته كما في الواجب بل من الوجود
الخاص مطلقا كما عرفت فيجوز ان يكون امتيازا عن افراد التشخص بذواتها او يكون تشخصها
في مفهوم التشخص وهو كون الماهية بحيث لا اشتراك فيها كشيء في العوارض كما سيأتي وذلك كما
في الوجود **الثاني** انه لو وجد في الخارج لتوقف عروضه لحصة هذا الشخص من النوع
على تميزها فان كان بهذا التشخص لزم الدور والا تسلسل واورد عليه بمنع توقفه على تميز سابق
كما في حصص الجنس بالنسبة الى الفصول وهو مردود لان الفصول ليست باعراض
بالنسبة الى الحصص بل علل لها متقدمات عليها بخلاف التشخصات بالنسبة الى حصص
الانواع فانها موضوعات لها ويجب تقدم الموضوع بالتميز كالوجود واقوى ما يتمسك
به القائل بعينية التشخص هو انه جزء للشخص من ان زيد الذي لا شك في وجوده في الخارج
وليس مفهومه مفهوم الانسان مثلا وحده والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق
عليه انه انسان فانه هو الانسان مع شيء اخر والا لصدق على عمرو انه زيد كما يصدق
عليه انه انسان فانه هو الانسان مع شيء اخر تسميه التعين فيكون ذلك الشيء

الآخر

الآخر جزء من الموجود في الخارج وجزء الموجود الخارجي موجودا في الخارج والجواب
عنه ان جزء الموجود في الخارج انما يجب كونه موجودا في الخارج اذا كان جزءا خارجيا
ولا نسلم كون التشخص كذلك بل هو جزء ذهني فان نسبة الماهية الى التشخص كنسبة الجنس
الى الفصل فكما ان الجنس مبهم في العقل يحتمل ان يكون ماهيات متعددة ولا يتعين شيء
منها الا بانضمام فصل اليه وهما متحدان ذاتا وجعلا ووجودا في الخارج ولا تمايز
الا في الذهن كذلك الماهية النوعية يحتمل هويات متعددة ولا يتعين شيء منها الا
بتشخص ينضم اليها وهما متحدان في الخارج ذاتا وجعلا ووجودا ومتمايزان في الذهن
فقط والاشخاص متباينة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها وهذا هو المراد
من كون التشخص اعتباريا اي ليس له وجود في الخارج على حدة بل هو متحد في الوجود مع
الماهية كما مر فان قلت فيلزم من ذلك كون وجود الماهية ايضا اعتباريا بذلك المعنى
قلت لما كانت الماهية النوعية متحصلة في ذاتها وليس تمايزها الا بحسب خصوصية الهويات
لا بحسب الماهيات في ذاتها كان الوجود وجودا لها منسوبا اليها بالذات والى خصوص
الهوية التي هي المراد من التشخص منسوبا اليها بالذات والى خصوص الهوية بالعرض وهذا بخلاف
الماهية الجنسية بالقياس الى الفصل فان الجنس والفصل في البسائط كليهما اعتباريان
والوجود المنسوب الى الماهية المنسوب البسيط بالذات منسوب الى كل منهما
بالعرض على وجود الكل في الخارج وهذا الذي ذكرناه هو الفرق بين الاستدلال بين
اعني الاستدلال بجزئية الطبيعة اعني الماهية لا بشرط شيء للشخص الموجود في الخارج
على وجود التشخص حيث استقام الاول دون الثاني وظهر ايضا مما ذكرنا فساد
زعم المحقق الشريف حيث قال ومن هاهنا اي من كون نسبة الماهيات الى التشخصات

بنى الكلام على التسليم فليتدبر ثم هذا هو الكلام في التشخص **واما ما به التشخص** اي ما بسببه
يتشخص الماهية من ما ينبغي ان ينضم الى الماهية حتى يحصل لها التشخص او ما يتسبب بتشخص الماهية
ليس ما ينبغي ان ينضم والاعتبار ثم العين **فقد يكون نفس الماهية** اي قد لا يحتاج الماهية
الى ان ينضم اليها شيء حتى يحصل لها التشخص بل يكون متشخصة بذاتها ممتازة عن غيرها لكونها بنفس
ذاتها قابلة للوجود غير محتاجة الى القيام والتعلق بالمادة كالمجردات العقلية **فلا يتكثر** اي
فلا يكون تلك الماهيات متكثرة الافراد بل يكون منحصرة في فرد وهي التي قد ذكرت الوجود
بنفس ذاتها ويكون كون تلك الماهية كلية باعتبارها مع قطع النظر عن ذلك الوجود
الذي قد قبلته فتكون كلية كثيرة الافراد فيها فرضية لا واقعية لان المعنى الواحد
لا يمكن ان يتكثر بنفس ذاته بل بامور متكثرة مقترنة به ضرورة ان ما لم يتكثر لم يكن
مقارنه سببا للتكثر والامور المتكثرة ما لم يقترن بالشيء لم يكن موجبة لتكثره و
المفروض ان الماهية المذكورة غير مقارنة للمادة التي هي مستند التكثر على الاطلاق كما
سيأتي بيانه في الشوال الثاني **وقد يستند الى المادة** اي قد تكون الماهية
محتاجة في حصول التشخص الى انضمام امور متكثرة مستندة الى المادة لكونها مادية
محتاجة الى المادة في قبول الوجود فيكون الموجب للتشخص تلك الامور
المستندة الى المادة والمراد من المادة هاهنا ما يشتمل الموضوع كما لا يخفى
ولما كان كون تلك الامور المتكثرة متشخصة متوقفة على كونها متشخصة متوقفا على
كونها متشخصة لان انضمام الكلي على الكلي لا يفيد التشخص كما سيأتي وصف
المادة بقوله المتشخصة **بالاعراض الخاصة الحالة فيها** فيكون تشخص
تلك الامور بالمادة وتشخص المادة بالاعراض الخاصة او الغير المشتركة فيها وهو الوضع

كنسبة الجنس الى الفصل وكون الاشخاص متباينة في الوجود الخارجي بهوياتها لا بتشخصاتها
ظهر ان لا وجود في الخارج الا للاشخاص واما الطبائع الكلية فينتزعها العقل من الاشخاص
فمن قال بوجود الطبائع في الخارج اراد ان الطبيعة الانسانية مثلا بعينها موجودة في الخارج
مشتركة بين افرادها الى ان يكون الامر الواحد بالشخص في امكنة متعددة متصفا
بصفات متضادة وان اراد ان في الخارج موجودا اذا تصور هو في ذاته اتصف صورته
بالكلية بمعنى المطابقة فهو ايضا باطل لما عرفت من ان الموجود في الخارج متعين في حد نفسه
فلا يكون صورته المخصوصة مطابقة لكثيرين وان اراد ان في الخارج موجودا اذا
تصور مجردا عن مشخصاته حصل منه في العقل صورة كلية منتزعة منها فلا نزاع
الا في العبارة انتهى كلامه فليتدبر وقد يستدل بما يبتني على الاشتباه بين التشخص
وبين ما به التشخص من العوارض الشخصية وبين الوحدة بمعنى كون الشيء عام الاشتراك
وبينه بمعنى كونه عدم الشيء ولما كان الخبط فيه ظاهرا اعرضنا عن ذكره والجواب
عنه **واذا نظر اليه** اي الى التشخص من التشخصات **من حيث هو امر**
عقلي وجد مشاركا لغيره من التشخصات فيكون امرا عقليا مغايرا
للماهية وهو المفهوم المشترك بين جميع التشخصات فلا بد ان يتميز التشخص الذي هو عين غيره
في هذا المفهوم بما هو تشخصه من التشخصات الاخر ويكون مشاركا له في ذلك المفهوم
فيحتاج الى تشخص اخر وهكذا او لكنه **ولكنه لا يتسلسل بل ينقطع بانقطاع الاعتبار**
كما في سائر الاعتباريات على ما عرفت والغرض من هذا الكلام هو دفع هذا التسلسل
المتوهم والتحقيق في الجواب كما عرفت هو ان مفهوم التشخص عرضي بالقياس الى ما تحته من
التشخصات لا ذاتي لها فلا يحتاج الى مميز غير نفس ذات كل واحد منها ولعل المصنف

بنى الكلام

ولا بحال الزمان قال الشيخان في تعليقاتهما التشخص هو ان يكون للمتشخص معان لا يشاركه فيها غيره فتلك المعاني هي الوضع والاين والزمان قال الشيخان فاما سائر الصفات واللوازم ففيها شركة كالسواد والبياض وقال الشيخ في التعليقات الاحوال والذوات معان مشتركة وهي النسب انما يكون نسبته معقولة او نسبة محسوسة والنسب المعقولة مشتركة فيها لان مكانا لا يخالف مكانا اخر في انه مكان بل انما يخالفه في معنى اخر زائد على المكان وذلك المعنى هو الوضع والوضع يخالف الوضع احدهما الآخر لا لمعنى آخر فالوضع هو المتشخص بذاته لكن ما يتشخص به المعنى زائد على الوصف لان وضعا واحدا يصح ان يعرض لامور كثيرة فاذن انما التشخص بما لا يختلف الزمان وكل شيء ليس بزمان ولا وضع له لا يوجد له اشخاص كثيرة ولا كالعقول المفارقة انتهى قال المحشي الاعراض الخاصة غير المشتركة فيها لا يكون مشتركا فيها في الواقع سواء كان عدم الاشتراك فيها لذاتها كما في الوضع او لامر زائد على ذاتها كما في المكان وهو في التشخص بالوضع واما الزمان فعدم الاشتراك فيه ليس على الاطلاق بل بالاضافة الى السابق واللاحق اعني ان كل جزء من اجزاء الزمان غير مشترك فيه بين ما هو سابق عليه بالزمان او متأخر عنه بالزمان كالمطابقة الكلي عدم الاشتراك فيه بهذا المعنى انما هو لذاته لا لامر زائد على ذاته وهذا هو معنى كون الزمان من جملة المشخصات فان قلت قد قال الشيخ في التعليقات معنى هو الكون في الزمان والزمان الواحد يصح ان يكون زمان العدد الكثير بالتحقيق عامة حتى كل واحد منها هو خلاف في الآخر فان كون كل واحد منها في ذلك الزمان غير كون الآخر فيه والكون في الزمان غير نفس الزمان وانا ادخل يبطل كون الواحد في زمان لا يبطل كون الآخر فيه انتهى ومثل ذلك قال في الاين فكيف يجوز ان يكون كل من الاين والزمان المعدودين من المعاني الغير المشتركة فيها هو هي

ويكون عدم الاشتراك فيه على الاطلاق لا بالاضافة قلت كون حتى كل واحد غير مشترك فيه فرع على تشخص ذلك الواحد فلو كان تشخص ذلك الواحد بمثله لزم الدور فظهر ان ما هو حد من المشخصات هو نفس الزمان لا الكون في الزمان فان قلت قال الشيخان في تعليقاتهما الوضع متشخص بذاته وبالزمان فاسمى ذلك قلت معناه ما نقلنا من الشيخ من ان التشخص بالوضع انما يتم اذا لم يختلف الزمان فالاوضاع المتحدة بالزمان متشخص بالذات وتشخص لا بالذات والمختلفة بالزمان متشخص بالزمان لا بالذات وليس لها مدخل في تشخص الغير لكونها مما يشترك فيها فان قلت ان المتشخص بالذات هو الذي ينتهي اليه افادة التشخص لا ما هو من الاعراض الخاصة ثم استند المصنف تشخص الامور المتكثرة التي هي ماهية التشخص الى المادة ثم تشخص المادة الى تلك الاعراض ليس الا قلت تلك الامور لا بد من كونها متكثرة مما بتحقيق لا محالة فلا بد من كونها متشخصة والتكثر ينتهي الى الاخرة الى المادة القابلة للتكثر بالذات فاسند تلك الامور من كلا الجهتين اعني جهتي التكثر والتشخص الى المادة المتشخصة بتلك الاعراض ليحصل المطلوب معا ولا يحصل التشخص بانضمام كلي عقلي الى مثله بين ان التقييد المفهومات الكلية فيه لا يرتبه كان لا يوجب امتناع فرض الصدق على كثيرين غاية الامر ان يفيد لا انحصار في فرد ما والظاهر ان هذا الحكم بديهي بعد ملاحظة معنى الكلية والجزئية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليه ومنهم من جعله استدلالا عليه واعترض عليه بانه لا يجوز في العاملين ان يرتفع عمومهما بتقييد احدهما بالآخر ويختصا بنوع واحد كما في الخاصة المركبة مثل الطائر الولود فلم لا يجوز ان يكون تقييد الكلي بالكلي في بعض المراتب مؤديا الى امتناع فرض الاشتراك واجاب عنه المحقق الدواني بان كل كلي فانه يمكن فرض صدقه على كل ما عدا محل اعتبار ايضا حتى على افراد نقيضه

فان ج ليس ج من الافراد الفرضية لج فيمكن فرض صدق كل من الكليين على الافراد الاخر وذلك يتضمن فرض اشتراك المجموع مثلا لو فرض طائر الولود بتشخص فنقول يمكن فرض صدق الطائر على جميع افراد الولود وهذا الفرض يتضمن فرض صدق الطائر الولود على تلك الافراد وكذا يمكن فرض صدق الولود وهذا الفرض يتضمن فرض على جميع افراد الطائر هذا وانما قيد الكلي بالعقلي احترازا عن الطبيعي فانه لكونه متحد الوجود مع الشخص ومقرونا لا محالة بالتشخص ليس كذلك بل جميع الاعراض المشخصة كليات طبيعية موجودة بوجود الاشخاص واما الكلي المنطقي فلا مجال لتوهم ارادته وقد يقال اراد بالعقلي ما يحصل في العقل لا المقابل للطبيعي والمنطقي وفائدة التقييد به بيان علة الحكم وحاصله ان الكلي ما يحصل في العقل والجزئي ما يحصل في الحس ولا يحصل بانضمام معقول الى معقول محسوس ضرورة ان المركب من المعقولين معقول لا محسوس وعلى هذا فلا يرد عليه الاعتراض المذكور فتدبر والتميز يغاير التشخص لبيان المغايرة قال ويجوز اشتراك كل من الشيئين بالآخر بان يحصل لكل منهما باعتبار التقييد بالآخر امتياز لم يكن حاصلا بدون ذلك التقييد كما في الطائر الولود فان كلا منهما صار باعتبار التقييد بالآخر اخص مما كان قبل التقييد بخلاف تشخص كل من الشيئين بالآخر بان يحصل بانضمام امرين غير متشخصين تشخص كل منهما فانه لا يجوز لما مر من ان تقييد الكلي بالكلي لا يفيد الجزئية وفرق آخر وهو ان التشخص لشيء ما هو في نفسه والتميز انما يكون بالقياس الى المشارك حتى وجد في بعض النسخ المتن قوله والتشخص قد لا يعتبر معه مشاركة والكلي قد يكون له التشخص ما يميز في المندرج تحت غيره مميز والغرض بيان النسبة بين التشخص والتميز هو العموم من وجه فان الاول يتحقق بدون الثاني في المتشخص الغير المعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم

من المفهومات والثاني بدون الاول في الكلي الذي يكون جزئيا اضافيا فيجتمعان في الشخص اذا اعتبر مشاركته مع غيره في مفهوم واعترض عليه المحقق الشريف بان عدم اعتبار مشاركة الشخص مع غيره في مفهوم من المفهومات لا يستلزم ان لا يكون متميزا في نفسه عن مشاركاته في المفهومات العامة كالوجود بل يستلزم عدم اعتباره حينئذ فلا يثبت بذلك تشخص بلا تميز فالصواب ان التميز اعم مطلقا من التشخص لان كل متشخص متميز ولا عكس كليا والتحقيق كما قال المحقق التفتازاني ان المشهور في النسب بين الكليات وان كان اعتباره صدقهما وكذبهما في الواقع سواء احتمل الاعتبار او لا لكن قد يلاحظ حالهما بحسب الاعتبار فيحصل النسبة بينهما بحسبه كما فيما نحن فيه وله نظائر في كلام المصنف فلنلحق المسئلة الرابعة في احوال الوحدة والكثرة وهما من لواحق الماهية ولها احكام تتعلق بها الغرض العلمي فيجب ان يبحث عنهما وبيان اولا ان الوحدة انها مغايرة للتشخص لان المصنف لما انتقل من الكلام في التشخص الى الوحدة بسبب المغايرة الى التشخص فقال والتشخص يغاير الوحدة فان الطبيعة النوعية بل الجنسية ايضا يصدق عليهما من حيث هي كذلك انها واحدة بالوحدة المطلقة ولا يصدق عليهما من حيث هي كذلك انها متشخصة وذلك ظاهر وهي اي الوحدة تغاير الوجود لصدقه على الكثير من حيث هو كثير بخلاف الوحدة فان الموصوف بالكثرة اعني ما يصدق عليه الكثير لهذا الوصف من حيث هو موصوف بالكثرة اعني ما صدق عليه الكثير اذا لوحظ من حيث هو كثير اعني من حيث هو موصوف بالكثرة وموصوف بها لا بان يكون الكثرة جزءا للموضوع بل بان يكون قيدا له خارجا عنه يصدق عليه انه موجود في الخارج ولا يصدق عليه من حيث هذه الملاحظة انه واحد وان صدق عليه من حيث انه جملة امر واحد وحاصل موضوع الكثرة بعينه موضوع الوجود لانه لا منافاة بين الكثرة و

والوجود وليس بعينه موضوع الوحدة لتحقق المنافاة بين الكثرة والوحدة والمنافاة يستلزم
معلى ما يتصف بهما في زمان واحد وفيه نظر اذ لو اريد ان بين الوحدة والكثرة
المنافاة يستلزم بالذات فليس كذلك كما سيأتي ولو اريد ان بينهما منافاة في الجملة فعدم
تحقق المنافاة في الجملة بين الكثرة والوجود ممنوع كيف والوحدة المطلقة مساوقة للوجود
على ما قال وكتساوقه اي تساوق الوحدة الوجود فكل واحد باعتبار
موجود باعتبار وبالعكس والكثرة المقابلة للوحدة المطلقة ليست موجودة لكونها
ليست بواحدة ودعوى ان وصف الكثرة لا يأبى عن اتصافها بالوجود بخلاف
وصف الوحدة غير مسموعة واما الاستدلال بان الوحدة الشخصية لو كانت نفس
الوجود الشخصي لكان تفريق الجسم البسيط الواحد اعداما له وايجاد الجسمين آخرين
من كتم العدم وبطلانه ضروري فاجيب عنه انه انما يلزم ذلك لولا وجود المادة
فاما مع القول بها فالوحدة الزائلة هي وحدة الصورة الزائلة وكان زال الوحدة ربما
زال وجودها والباقي ليس الا المادة المتصفة بالوحدة بالعرض والانسب
ان الوجود الخاص والوحدة والتشخص متحد بالذات متغيرة بالاعتبار
كما اشار اليه الفارابي في تعليقاته هذا ثم اعلم ان الشيخ قال في الهيات
الشفا الذي يصعب الان علينا تحقيق ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا ان الواحد
لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر ضرورة فاخذنا في بيان الواحد
الكثرة واما الكثرة فمن الضرورة ان يحد بالواحد لان الواحد مبدأ الكثرة ومنه
وجودها ومهيتها ثم ان كل حد نحده بالكثرة فمن الضرورة ان يستعمل فيه الواحد
استعمل المنافية
كالجزء الواحد ان الضرورة فمن ذلك انا نقول ان الكثرة هو المجتمع من وحدات

فكل

فكل اخذنا الواحدة في حد الكثرة ثم عملنا شيئا آخر وهو انا اخذنا المجتمع في حدها
والمجتمع يشبه ان يكون هو الكثرة نفسها واذا قلنا من الوحدات او الواحدات
او الآحاد فقد اخذنا لفظ الجمع وهذا اللفظ لا نفهم معناه كما لا يعرف الا بالكثرة
وان قلنا ان الكثرة هي التي تعد بالواحد فيكون قد اخذنا في حد الكثرة الواحد
فيكون ايضا قد اخذنا في حدها العد والتقدير وذلك انما نفهم بالكثرة ايضا
فالعسر علينا ان نقول في هذا الباب شيئا يعتد به لكنه يشبه ان يكون
الكثرة بالبديهة اعرف عند تخيلنا ويشبه ان يكون الوحدة والكثرة من الامور
التي يتصورها بدءا لكن الكثرة نتخيلها اولا والوحدة نعقلها من غير مبدأ
لتصورها عقلي بل ان كان ولا بد فخيالي ثم يكون تعريفنا الكثرة بالوحدة تعريفا
عقليا وهنالك تاخذ الوحدة متصورة بذاتها ومن اوائل التصور ويكون
تعريفنا الوحدة بالكثرة تنبيها يستعمل فيه المذهب الخيالي ليومي الى معقول
عندنا لا نتصوره حاضرا في الذهن فاذا قالوا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه
كثرة دلوا على ان المراد بهذه اللفظة الشيء المعقول عندنا بديا الذي يقابل هذا الآخر
او ليس هو في نفسه عليه بسلب هذا عنه انتهى والى هذا اشار المصنف بقوله وقد يمكن تعريفهما
اي الوحدة الا باعتبار اللفظ وهي والكثرة عند العقل والخيال
يستويان في كون كل منهما اعرف بالانقسام اي الوحدة اعرف عند العقل من الكثرة والكثرة
اعرف عند الخيال وهذا هو المراد من الانقسام ومعنى العبارة ان الوحدة والكثرة
تنقسمان بالسوية الى عرفية عند العقل والخيال فيأخذ الوحدة والكثرة ان اخذنا
من حيث هما امران كليان فلا يدركان الا بالعقل وان اخذتا من حيث هما حاصلتان

في المحسوسات فلا يدركهما الا القوة الجسمانية الخيالية او الوهمية فلا وجه لتخصيص احدهما
بالاعرفية عند العقل والاخرى بالاعرفية عند الخيال واجاب
عنه المحقق الشريف بان مدرك الكليات والجزئيات هو العقل اي النفس الناطقة لكنها
يدرك الكليات بذاتها والجزئيات بالآلات فيدركها بالآلات جزئيات متكثرة يرتسم
صورها في تلك الآلات ثم ينتزع منها بحذف مشخصاتها صورة واحدة كلية يرتسم
في ذاتها وهي معروضة للوحدة كما كانت جزئياتها معروضة للكثرة ولا شك ان الامر الكلي
المرتسم في ذات النفس يكون اقرب منها واعرف عندها من حيث ماخوذة مع الانها فكذا
حال عارضيهما اعني الوحدة والكثرة واورد عليه الشارح القوشجي لانه قد يرتسم في النفس
صور كلية كثيرة فكان الجزئيات المرتسمة في الآلة معروضة للكثرة كذلك تلك الكليات
المرتسمة في النفس وكما ان كل واحد من تلك الكليات معروض للوحدة كذلك كل واحد من
الجزئيات المرتسمة في الآلة فلا وجه لتخصيص الوحدة بالعروض لما ارتسم في النفس والكثرة
بما ارتسم في الخيال واقول ان في الكثرة تفصيلا يعين على تصورها وملاحظتها اعني
اعني مفصلة الخيال سواء كانت الكثرة مرتسمة في النفس او في الخيال فان الكليات
الكثيرة المرتسمة في النفس اذا لاحظتها من حيث هي كثيرة لا يتيسر ذلك الا باعانة
الخيال بخلاف الوحدة المرتسمة في النفس او في الخيال وذلك ظاهر جدا بالوجدان
وهذا هو مراد الشيخ من اعرفية الكثرة عند الخيال فيه ضرورة ان الكثرة لكونها
خيالية لا يحتاج الى تعريف اصلا ولهذا قال انها نتخيلها اولا واما الوحدة
فقد يحتاج الى تنبيه لفظي يشير الى معنى حاصل في النفس بذاته غير حاضر عندها
بكونه مسلوبا عنه هذا الحاضر في الخيال المسمى بالكثرة فعليك ان تحفظ وتفهم ما اجاب

به المحقق

به المحقق الدواني من ان التعقل الصرف انما هو العلم الاجمالي المستفاد من المبادي العالية
والتفصيل انما هو للنفس بمعونة القوى وان الخيال لا يمكن من تخيل امر واحد من غير اشتماله
على الكثرة حيث لا يرتسم فيه الا الصورة المقترنة بوضع مخصوص وشكل مخصوص الى غير
ذلك يعني ان الخيال لا يدرك النقطة مثلا بخصوصها وحدها بل مع مجموع الامور
المقترنة فيه بخلاف حصر التعقل في العلم الاجمالي غير مطابق للواقع وان المجموع
الادراك للخيال كما هو معروض للكثرة معروض للوحدة ايضا لا محالة بل الوحدة ايضا
ملازمة للخيال في ضمن الكثرة وكذا ما ذكره سيد المدققين من ان الاحاد اسبق الى العقل
من الكثير المؤلف منها اذ العقل يعرف المؤلف بعد معرفة احاده والكثير اسبق الى الخيال
من احاده اذ الخيال بحسب الغالب ينال اولا المؤلف ثم يفصل اجزائه فانه يرد عليه
ان الكلام في مطلق الوحدة لا في ضمن الكثرة وان الخيال كلما نال المؤلف اولا ناله من
حيث هو واحد فليتدبر وليست الوحدة المذكورة زائدة على الماهية بحسب
الوجود الخارجي والا لكانت واحدة لا محالة فلها وحدة عينية هي ايضا واحدة
وهكذا فيلزم التسلسل بل هي عين الماهية في الخارج وزائدة عليها في العقل
كالوجود والتشخص وهذا معنى كونها من المعقولات الثانية على ما قال
بل هي من ثواني المعقولات وقد عرفت معناه فيما سبق وكذا
الكثرة ايضا لانها ملتئمة من الوحدات فحكمها حكمها واذا عرفت ذلك عرفت
المراد من نفي عينية الوحدة والكثرة فلا منافاة بينه وبين حكم الشيخ بوجودهما
في الاعيان حيث قال في الهيات الشفا ان العدد له وجود في الاشياء
ووجود في النفس وليس بشيء قول من قال ان العدد لا وجود له الا في النفس شيئا يعتد

بدلها ان قال ان العدد كالوجود يتجرد عن المعدودات التي في الاعيان الا في النفس
فهو حق فلما اذ تحقق بينا ان الواحد لا يتجرد عما في الاعيان قائما بنفسه الا في الذهن
فكذلك ما يترتب وجوده على وجود الواحد واما ان في الوجودات اعدادا فذلك
لا شك فيه اذ كان في الموجودات وحدات فوق واحد اثنين و تقابلهما
لا تضايفه العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية لا التقابل ههنا بينهما
يعني ان التقابل بين الوحدة والكثرة انما هو بالعرض لكونهما مرصوفين بالاضافة
العلية والمعلولية والمكيالية والمكيلية فان الوحدة علة مقومة للكثرة ومكيال لها
ان نفيت بالذات حذفت منها مرة بعد اخرى على ما هو المراد من الكيل وليس بينهما
تقابل بالذات اما تقابل التضاد فلوجهين الاول ان الضد يبطل الضد بالذات
والوحدة اذا حلت في موضع الكثرة لا تبطلها اولا وبالذات بل انما يبطل اولا
وبالذات وحدات الكثرة ثم يبطل الكثرة ببطلان وحداتها الثاني ان من
شرط المتضادين ان يكون لهما موضوع واحد بالعدد لا بالشخص بل بالنوع وقد يجعل
ذلك اعني وحدة الموضوع بالعدد دليلا على نفي التقابل مطلقا وليس
بصحيح لان موضوع المتقابلين لا يجب كونه واحدا بالشخص كما سيأتي
ايضا واما تقابل العدم والملكة فلان الوحدة موجودة في الكثرة مقومة
لها وكيف يكون عدم الملكة موجودة فيها وكيف يكون عدم الملكة مقوما
يتالف من ملكات مجتمعة وكذلك ان كانت الملكة هي الكثرة فكيف يكون
تركيب الملكة من اعدامها واما تقابل السلب والايجاب فلمثل ذلك ايضا
واما تقابل التضايف فلان الكثرة ليس انما تعقل ماهيتها بالقياس الى الوحدة

حتى يكون

حتى يكون انما هي كثرة لان هناك وحدة بل انما هي كثرة بسبب الوحدة وفرق بين
ما لا يكون الا بشيء وبين ما لا يعقل ماهيته الا بالقياس الى شيء وايضا لو كان بينهما
تضايف لكان تعقل ماهية كل منهما بالقياس الى الاخر فكان تعقل ماهية الوحدة
من حيث وحدة بالقياس الى الكثرة ولكانتا متكافئتين في الوجود وظاهر ان
الامر ليس كذلك هذا خلاصة ما قاله الشيخ في الهيات الشفاء وانما يتوقف
في كون التقابل بينهما بالذات من انا اذا نظرنا الى مفهوميهما وقطعنا النظر
عن كون احدهما علة للاخر او مكيالا له جزمنا بان الشيء الواحد لا يكون
في زمان واحد من جهة واحدة واحدا وكثيرا فيجاب عنه بانه لو اراد ان
العقل يحكم بانه لو انتفى العوارض التي جعلت مناط التقابل بقي التنافي بينهما
ممنوع وان اراد ما هو المتبادر من هذا الكلام وهو انه لا يختلج العقل في
الجزم بالتنافي بينهما الى ملاحظة تلك الوسائط فيرد عليه انه انما يدل على
انتفاء الواسطة في التصديق دون الثبوت لجواز ان يكون امتناع اجتماعهما
مستندا في الواقع الى ما يلزمهما من العوارض فلا يكون تقابلهما بالذات
ثم معروضهما قد يكون واحدا فلا جهتان لامتناع اجتماع الوحدة والكثرة
في موضوع واحد من جهة واحدة بالضرورة بالضرورة فجهة الوحدة
ان لم تكن هي جهة الكثرة فاما ان لم يكن غير خارجة عنها او خارجة محمولة عليها
او لا يكون خارجة غير محمولة فالوحدة عرضية كما في نسبة النفس الى
البدن هي نسبة الملك الى المدينة ومعناه انهما متحدتان في التدبير وهو ليس
مقوما ولا عارضا للشيء منهما اذ ليس محمولا عليهما لا بالمواطاة ولا بالاشتقاق

تعلقهما
اما الاول فلان نسبة النفس الى البدن مثلا اعني تعلقها به للسببية كما هي
له بل هو سبب التدبير والتصرف فيه واما الثاني فلان المدبر ليس هو التعلق
بل النفس فهو عارض لها فان اعتبر الوحدة بين النفس والملك في التدبير
او بين النسبتين في كونهما نسبة كانت جهة الوحدة اما مقومة لجهة الكثرة
او عارضة لها واما اذا اعتبر بين النسبتين في التدبير فهو الذي جهة الوحدة
بالمقوم والعروض ومقابلها والنسبة المقابل الوحدة العرضية على ما ذكره
المصنف والمتاخرون ليس في كلام الشيخ بل الشيخ سمى ما يكون جهة الوحدة
فيه عارضا سواء كان محمولا او موضوعا بالواحد بالعرض وعبر بالواحد بالذات
وسمى وحدة النسبتين وحدة بالمناسبة وجعلها من اقسام الواحد بالذات
حيث قال في الهيات الشفاء ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في
انها لا تنقسم بالفعل من حيث كل واحد هو هو لكن هذا المعنى يوجد فيها
بتقدم وتاخر وذلك ان الواحد بالعرض الواحد بالعرض هو ان يقال في شيء يقارن
شيئا اخر انه هو الاخر وانهما واحد وذلك اما موضوع ومحمول عرضي كقولنا ان
الانسان الثلج والجص واحد او في البياض اذ قد عرض ان حمل عليهما عرض
واحد لكن الواحد بالذات منه واحد بالجنس ومنه واحد بالعدد ثم قال
واما الواحد بالمناسبة فهو مناسبة ما مثل ان حال السفينة عند الربان
وحال المدينة عند الملك واحدة فان هاتين حالتان متفقتان وليس
وحدتهما بالعرض واما وحدة الحالتين فليست الوحدة التي جعلناها
وحدة بالعرض والواحدة الحالتين انتهى ثم ان في كون وحدة النسبتين

من القسم

من القسم المقابل اعني ما لا يكون جهة الوحدة فيه ذاتية ولا عارضة على ما ذكره مجثا
اورده سيد المدققين وهو ان الظاهر ان المراد من النسبتين هو التدبير لانه
وليس التدبير غير محمول عليهما وانا اقول فلعل المراد من النسبة ههنا هو
التعلق الذي يكون سببا للتدبير على ما ذكرنا موافقا لما في شرح المواقف
فلا ثم ان اتحاد النسبتين انما هو في التدبير المخصوص وفي كلام الشيخ
ايضا بحث اورده المحقق الدواني وهو ان وحدة النسبتين ان كانت
لمهيتهما او لازم من ذاتياتهما فيدخل في الوحدة الجنسية او النوعية او الفصلية
وان كانت لامر خارج فيدخل في الواحد بالعرض على مقتضى تعريفه وعلى الوجهين
لا يصح جعله قسيما لما سبق من اقسام الواحد بالذات واجاب عنه سيد المدققين بان
المراد بجهة الوحدة ههنا ما يقال له الواحد نظرا الى حاله لا نظرا الى وحدة امر اخر
وهو قد يكون عارضة للكثير كالبياض للقطن والثلج وقد يكون مقومة كجنس الانسان
والفرس وقد يكون ذلك الكثير كلا من حيث هي كثرة كالواحد بالاتصال فان قول
الواحد له وان كان بواسطة عروض الاتصال لكن ليس بالنظر الى وحدة الاتصال بل
بالنظر الى حال ذاته المتصلة وكذا قول الواحد للنسبتين المذكورتين وان كان
بواسطة عروض التناسب بل بالنظر الى الذات المتناسبتين فيكون جهة الوحدة ذاتيهما
لا من حيث الكثرة ولذلك عدهما الشيخ من الواحد بالذات انتهى وفيه تامل فان
الشيخ قال في اخر الفصل واما الاشياء الكثيرة بالعدد فما يبقى لها من جهة حد
واحدة لا اتفاق بينها في معنى فاما ان يكون اتفاقها في نسبة او في محمول
غير النسبة ثم قال ان الواحد بالجنس اولى بالوحدة من الواحد بالمناسبة وهذا

ميرح وذلك جهة الوحدة في الواحد بالمناسبة هي الجهة لسببه لاذات الواحد والمسند
محمولة وانها غير مقومة للواحد وبالجملة ان المقام لا يخلو عن اشكال ثم قال والظاهر
من كلام المصنف انه اراد بالمتقوم ما هو المتبادر منها ولذلك حصر ما قومت جهة
الوحدة فيه ذاته كالواحد بالاتصال والواحد بالتماس والواحد بالتناسب بل اشارة
الى هذا القسم بقوله فالوحدة عرضية انتهى وفيه ان تسمية هذا القسم بالعرضية غير
مناسب على مذهب لا يرفع المخالفة بين كلام المصنف وكلام الشيخ بخلافه على التوجيه
المشهور اذ قيل فيه لان اتصاف جهة الكثرة بالوحدة في هذا القسم انما يكون بالتبعية
وبالعرض لا بالذات كان اتصاف النسبتين في المثال المذكور بالوحدة من حيث
النسبي انما هو بالعرض وبتبعية اتصاف النفس والملك بالوحدة من حيث التدبير
على طريقة وصف الشيء بوصف متعلقه مثلا وصف الواحد بالجنس كالانسان
والفرس بالوحدة وصف بحال متعلقه الذي هو جنسه وهكذا وذلك كان في سائر
الاقسام جهة الوحدة سواء كانت ذاتية او عرضية محمولة على جهة الكثرة بخلافها
في هذا القسم ولعل هذا الكفي فارقا في كون الاتصاف فيه بالطبع بخلاف ما هنا
ثم انه لا يخفى ما ذكر ان الواحد بالذات المقابل للواحد بالوحدة العرضية اعم من
الواحد بالذات المقابل للواحد بالعرض ثم اعلم ان الواحد بالموضوع الذي عد
الشيخ من جملة اقسام الواحد بالذات المراد به كما صرح هو به هو الواحد بالنوع
الذي من شانه ان يصير واحدا بالعدد فان الواحد بالنوع الكثير بالعدد قد
يكون من شان ذلك الكثير ما بعد ان يتحد فيصير واحدا بالعدد وذلك
كالمياه الكثيرة فاذا جعلت في اناء واحد فتلك المياه الكثيرة حين هي كثيرة واحدة

بالنوع

بالنوع وذلك ظاهر وواحدة بالموضوع ايضا لان من شان موضوعات تلك
الواحدة العدد الكثير ان يتحد فيصير موضوعا واحدا والوحدة بالفعل بخلاف افراد الانسان
مثلا فانها واحدة بالنوع وليس بواحدة بالموضوع اذ ليس من شانها ان يتحد فيصير
واحدا بالعدد وان عرضت جهة الوحدة لجهة الكثرة كانت هناك موضوعات
معروضة لمحمول واحد كما في وحدة الجص والثلج من حيث البياض المحمول عليهما
او محمولات عارضة لموضوع واحد كما في وحدة الكاتب والضاحك العارضين
للانسان الموضوع لهما وهو خارج عنهما او محمول عليهما وهذا هو معنى العارض
للمجموع قوله عارضة لموضوع او بالعكس اي معروضة لمحمول صفة المجموع
قوله موضوعات او محمولات من قبيل النشر على عكس ترتيب اللف كما شرحنا
فيكون وبالعكس عطفا على قوله عارضة لموضوع وعكس اللف فظ وجعل الشارح
العلامة عكس المجموع قوله محمولات عارضة لموضوع وعكسا له وعطفا عليه اي
وموضوعات معروضة لمحمول كما سنذكر لعطف موضوعات وحمل على زيادة
الناسخ ودفعه المحقق الشريف بما شرحناه به وان فرضت جهة الوحدة
لجهة الكثرة وحدة جنسية كوحدة الانسان والفرس في الحيوان
او نوعية كوحدة زيد وعمرو فمعروض لوحدة غير معروض للكثرة وهو
الواحد بالعدد وهو على اقسام قال عرى الشيخ ان الواحد بالعدد لا شك
انه غير منقسم من حيث هو واحد بل وكل عدد فما هو واحد فمنقسم بالحد
من حيث هو واحد لكنه يجب ان ينظر فيه من حسب الطبيعة التي
فرض لها الوحدة فيكون الواحد بالعدد منها ما ليس في طبيعته تلك

كثيرة بالعدد لا لاجل المائية بل لمقارنة السبب الذي هو المقدار انتهى فقول المصنف
فموضوع مجرد عدم الانقسام لا غير وحدة شخصية يقول مطلق
اشارة الى الوحدة التي هي مبدأ العدد اي كالموضوع الذي مفهومه مجرد عدم
الانقسام وحدة شخصية يعبر عنها بالوحدة مطلقة من غير تقييد بان يقال وحدة
النقطة والخط لغير ذلك ان يكون الموضوع هو نفس مفهوم عدم الانقسام الكلي
ليس مثل هذا المفهوم لا يكون وحدة شخصية وقوله والا فالنقطة ان كان له
مفهوم زايد هو وضع اي وان لم يكن مفهومه مجرد عدم الانقسام
بل كان له مفهوم زايد على مفهوم عدم الانقسام وكان ذلك المفهوم الزايد
ذا وضع فذلك الموضوع نقطة شخصية اشارة الى قول الشيخ فان كان موجودا
له مع ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك الطبيعة هي الوضع وما يناسب
فيكون نقطة وقوله او مفارق ان لم يكن ذا وضع اشارة
الى قول الشيخ واما ان لا يكون الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس
قوله هذا ان لم يقبل موضوع القسمة الوحدة اي لا من حيث طبيعة
التي عرض لها الوحدة كالماء الواحد والخط الواحد ولا من جهة اخرى
كالانسان الواحد على ما مر من كلام الشيخ والا اي وان قبل القسمة
باحد الوجهين فهو مقدار او جسم بسيط ان كان
قبوله القسمة من حيث طبيعة التي عرض لها الوحدة مقدارا ان
كان قبوله القسمة لذاته وهذا قول الشيخ فمن ذلك ان يكون مكثرا في
الطبيعة التي هي له لانها معدة الكثرة عن الوحدة وجسم بسيط ان

كالماء الواحد والخط الواحد فانه قد يصير الماء مياها والخط خطوطا والذي منه
ليس من طبيعته ذلك فاما ان يكون قد يتكثر من وجه اخر واما ان لا يكون
مثال الاول الواحد بالعدد من الناس فانه لا يتكثر من حيث طبيعته اي
من حيث هو انسان فاذا اقسم لكنه يتكثر من جهة اخرى اذا اقسم الى نفس
وبدن فيكون له نفس وبدن وليس واحد منهما بانسان واما الثاني الذي لا يكون
منه على قسمين لانه اما ان يكون موجودا له مع انه شيء ليس منقسم طبيعة اخرى واما
ان لا يكون فان كان موجودا له وهو ذلك طبيعة اخرى فاما ان يكون تلك
الطبيعة ما يناسب الوضع فيكون نقطة والنقطة لا تنقسم من حيث هي
نقطة ولا من جهة اخرى وهناك طبيعة غير الوحدة المذكورة فاما ان لا يكون
الوضع وما يناسبه فيكون مثل العقل والنفس فان العقل له وجود غير الذي
يفهم منه انه لا ينقسم وليس ذلك الوجود بوضع وليس ينقسم في طبيعته ولا
في جهة اخرى واما الذي لا يكون هناك طبيعة اخرى فكنفس الوحدة التي هي
مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها حصل مجموع عدد يا فرع وهذا الاقسام
من الوحدة ما لا ينقسم مفهومة في الذهن فضلا عن قسمة مادية مكانية
او زمانية ولعل الى القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحد في
بالوحدة ومن حيث الاتصال غير ذلك ان يكون مكثرة في الطبيعة التي هي
له لانها معدة لكثرة عن الوحدة وهذا هو المقدار ومن ذلك ما يكون كثرة
في طبيعته انما لها الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها وذلك هو الجسم
البسيط مثل الماء فان هذا الماء واحد بالعدد ماء وفي قوته ان يصير مياها

كثرة

ان كان قبول القسمة لا لذاته وهذا قول الشيخ ومن ذلك ما يكون مكثرا
في طبيعة اما ان الوحدة المعدة للتكثر بسبب غير نفسها او ذلك فهو كجسم
البسيط مثل الماء والمراد بالبسيط ههنا ما يشترك الكل والجزء في الاسم
والحد كالماء والياقوت اي جسم مركب ان كان قبوله القسمة من جهة اخرى
فان المراد من المركب ما يقابل البسيط بالمعنى المذكور اعني ما لا يشترك الكل
والجزء في الاسم والحد كالانسان الواحد فهذا استوفى جميع الاقسام الترتيب
في كلام الشيخ ولا يرد ان الكلام في معروض الوحدة الذي لا يكون معروضا
للكثرة والجسم المركب واحد من حيث الذات كثير من حيث الاجزاء وذلك
لان الاجزاء ليست اجزاء له من الجهة التي عرض له الوحدة العددية بل اجزاء
له من جهة اخرى مثل اجزاء الانسان الواحد اذا قسم الى النفس والبدن واعلم ان
تخصيص القابل للقسمة لا لذاته بالجسم ليس للحصر فيه بل لينقسم الى البسيط والمركب
لاستيفاء الاقسام فلا ينتقض بالهيولى والصورة بما يحل في المقدار وفي
محله حلول سريان وبعض هذه الاقسام اولى من بعض بالوحدة اشارة الى
ان الواحد مقول بالتشكيك على ما تحته كما في كلام الشيخ فالواحد بالشخص
اولى بالوحدة من الواحد بالنوع او بالفصل وهما من الواحد بالجنس وفيه
وفي الواحد بالفصل تفاوت على حسب مراتبهما في القرب والبعد فكل
مرتبة من الجنس اولى من الفصل في تلك المرتبة لان الجنس مقول في جواب
ما هو وان كان الفصل اقل افرادا ومن الواحد بالشخص ما لا ينقسم
اصلا بالوحدة مما ينقسم مع تفاوت حسب مراتبهما والواحد بالذات

اما

اولى من الواحد بالعرض وبالعرض الخاص اولى منها بالعرض العام وكل ذلك اولى
من الوحدة العرضية والكثرة ايضا مقولة بالتشكيك لكونها في كل عدد بازاء
منها فيما دونه وانهو هو مركب جعل اسما معرف باللام والمراد الحمل
الايجابي مطلقا على هذا النحو اي على نحو الوحدة في الانقسام الى الاقسام
فكما يقال جهة الوحدة اما مقومة واما عارضة فكذا جهة هو هو فجميع اقسام الوحدة
يتحقق في اقسام هو هو لكن ينبغي ان يعتبر في هو هو الكثرة فانه لا يتصور في الواحد من
حيث هو واحد خلاف الوحدة وفي التشكيك فكما ان بعض افراد الوحدة اولى من
البعض بالوحدة كذلك بعض افراد الحمل اولى بالحملية من البعض فان قيل على الاول
فيكون انقسامه الى الاقسام المذكورة باعتبار انقسام ما فيه من الوحدة فهو بالحقيقة
انقسام للوحدة وكذا كل مفهوم اعتبر فيه الوحدة بل كل مفهوم اعتبر فيه مفهوم
اخر ينقسم باعتبار انقسامه فاي فائدة للغرض بخصوص هو هو وايضا هذا الكلام
بعد الوحدة الشخصية واقسامها مع كونها غير مندرجة في هو هو غير ملائم اجيب
بان الهو هو اتحاد ما فاشار المصنف بعد تفصيل اقسام الوحدة الى ان اقسام الاتحاد
على اقسام الوحدة وهو مع تفصيله من جملة فوائده ان لا يتوهم ان الهو هو مخصوص
بالاتحاد في الوجود او غيره من اقسام الاتحاد وان كان المتعارف تخصيص بعض
وجوه الاتحاد فلا يقال زيد عمرو واشار بقوله على هذا النحو الى ان اقسامه
بحسب تعينها اقسامها والى عدم جريانه في الوحدة المحضة من غير كثرة فيها واما
عدم الملائمة فمدفوع بانه وان كان لا يجري في الوحدة الشخصية من غير اعتبار جهة
الكثرة لكنه يجري فيها باعتبارها كما تقول هذا الكاتب زيد الضاحك

والوحدة في الوصف العرضي للاثنين المتغايرين اما لهما تتغاير بالاضافة اليه
فوحدة النوع يسمى مماثلة والجنس مجانسة والكيف مشابهة والكم مساواة والوضع
موازاة والاضافة مناسبة والاطراف مطابقة والاتحاد وهو صيرورة شيء
بعينه شيئا اخر من غير ان يزول عنه شيء او ينضم اليه شيء اخر وهذا هو معناه الحقيقي لا نه
المتبادر اذا اطلق ويطلق مجازا على صيرورة شيء شيئا بطريق الاستحالة وهي ان
يزول عنه الصفة شيء ويضاف اليه شيء اخر كصيرورة الماء هواء والاسود
ابيض او بطريق التركيب كصيرورة التراب طينا والاتحاد بهذين المعنيين
لا شبهة في جوازه بل في وقوعه واما بالمعنى الحقيقي فهو محال والدليل
المشهور عليه انهما بعد الاتحاد ان كانا باقيين فهما اثنان لا واحد وان عدمات
او احدهما فقط كان هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر وان لم يبق شيء منهما
كان هذا فناء لهما وحدوث امر ثالث فايا ما كان لم يتحقق الاتحاد وهذا ظاهر ورد
منع الانحصار في الشقوق الثلاثة عليه لظهور احتمال ان لا يكون المتحقق بعد عروض
الاتحاد شيئا منهما كان هنا الحصر فيه واحد منهما بعينه الاخر وظاهر ان ذلك
غير كل واحد من تلك الشقوق وقد تقرر المنع بانا لا نسلم انهما لو كانا موجودين
لكانا اثنين وانما يكون ذلك لو لم يكونا بعد الاتحاد موجودين بوجود واحد
هو نفس الوجودين قبل الاتحاد فصار الواحد او لا يلزم من ذلك حلول العرض
الواحد هو الوجود الواحد في محلين وانما يلزم لو كان الموجودان بوجود
واحد اثنين وليس كذلك بل هما قد اتحدا ذاتا ووجودا والحق
ان الدعوى بديهية والمذكور في صورة الاستدلال تنبيه عليها كما انا

اليه

اليه الملخص في شرح الاشارات صرح به المحقق وحاصل التنبيه هو تمييز المعنى
المتنازع فيه من بين المعاني المحتملة ليلتفت الذهن بخصوصه فيجزم ببطلانه
ووقوع النزاع انما هو للخلط والاشتباه بين المعنى المراد وبين غيره مما يطلق
عليه الاتحاد فلا ينافي كون الدعوى ضرورية فلا يرد ما اورده شارح
للمقاصد بقوله ولنا خبير بحال دعوى الضرورة في محل النزاع وبان
امتناع اتحاد الوجودين ليس باوضح من اتحاد الاثنين على الاطلاق
وقد يستدل بان قبل الاتحاد كان كل منهما متميزا عن الاخر فان بقي ذلك التميز
بعد الاتحاد كانا اثنين لا محالة وان لم يبق فقد زال ما كان متميزا ضرورة زوال
المتميز بزوال تميزه فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للاخر او فناء لهما وحدوث ثالث
ولا يمكن ان يقال ههنا ما بقي في الوجود بان يقال انهما بعد الاتحاد متميزان بتميز واحد
هو نفس التميزين الاولين لان كل من التميزين الاولين لان كل من التميزين الاولين
كان قد امتاز به احد الاثنين عن الاخر وهذا التميز لا يمتاز به احدهما عن الاخر
فلا يكون نفسهما او يعترض عليه بانه للمانع ان يقول تميز احد الاثنين عن الاخر
كان لازما للاثنينية التي لا للذات وان الاثنينية زال مع بقاء ذاته فتصف بالوحدة
هذا واذا ابطل الاتحاد فالهو هو الذي هو الحمل لا محالة يستدعي جهتي
تغاير واتحاد على ما مر في مبحث الحمل والوحدة ليست عددا لان العدد
ما فيه انفصال وهو ينقسم الواحد والوحدة لا انفصال فيها لانها وحدات كما
في الشفا قال المحقق الشريف ومنهم من قال العدد ما يقع تحت العد فيحصل الاعداد
عدد الوحدة وقد يعتبر من غير عد في نفسها ولكنه بطلها عنها من الاعداد

قال في المواقف وهذا ان بطلان
الاتحاد بين الاثنين ضروري فان
الاختلاف والتغاير بين الهويتين
وبين الهويتين اختلاف بالذات
فلا يعقل زواله بايراد التوضيح
بانه ان عدم الشيئان فلا اتحاد وان عدم
احدهما فلا يتحد المعدوم بالموجود
وان وجدا فهما اثنان كما كانا والمقصد
التنبيه ونظر بعضهم التنبيه بالوالاستدلال
فتصدى للاعراض انه مشتمل

وليس عند كون العدد نصف مجموع حاشيتيه المتساويتين القرب منه خاصة شاملة
لجميع الاعداد لان الواحد مساو بالكم المنفصل والنوع لقطر انتهى وقد يناقش في دخولها
تحت الحد بانه لا يبقى عدد ما في البيت فكان عشرة مثلا ولا يبقى عدد فكان واحد
فان قيل الى الحد يقع في جواب كم وهذا يدل على دخوله تحت العدد بل على كونه عددا اجيب
بان ذلك في الجواب باعتبار انه مستلزم لسلب العدد كما يقع السلب في جواب هل
في البيت ليس رجل فيها بل هي مبدء للعدد المتقوم بها لا بغيرها اعني ان
كل عدد من مراتب الاعداد مركب من الوحدات التي مبلغ مجموعها ذلك العدد لا من
الاعداد التي تحته فان العشرة مثلا متقومة بالواحد عشر مرات لا بثلثة وسبعة
ولا اربعة وستة ولا خمسة وخمسة ولا غير ذلك من الاعداد التي تحتها كما قال ارسطو
على ما نقل في الشفاء لا تحسبن ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة انتهى
ولعل في المسئلة طريقان لاحدهما انه يمكن تصور كنه العشرة بثلثة وسبعة فليس
باولى من تقومها باربعة وستة ولا من تقومها بخمسة وخمسة فاما ان
يتقوم بكل منها وهو محال لان كل واحد منها كاف في تقومها فيستغني
به عما عداه مع انه ذاتي لها فيلزم استغناء الشيء عن ذاتيه بل استغنائه عنه و
حاجته اليه معا واما ان يتقوم بواحد منها فقط وهو ترجيح لاستلزامه الترجيح
بلا مرجح فان قيل تقومها بالوحدات ايضا ليس باولى من تقومها بتلك الاعداد
اجيب بالمنع بل هو راجح باعتبار انه لازم على كل حال وبعينه نظرا الى ان الكل لم في التقوم
الاولى من الوحدات حاصل في ضمن ذلك ايضا وهكذا احترق اولا في التقوم
من الوحدات لازم على كل حال ويدل على ظاهر ولعل هذا هو المراد الحقي البديع

ثم العلة يحتمل ان تفتقر الى ... في غير العلل الذاتية ... (مما لا يجوز ...) ونحن من الاثنين الى ...

منها ان بعض ... على الاصح الاصل ... ان العدد ... انتهى العلامة البخاري ... ابن البنا

حيث انه قال بعد ايراد السؤال المذكور ولكون تلك الاعداد مشتملة على الوحدات
لا يلزم ترجيحا والقول بانه لما كفى الوحدات في تقومها لم يكن لصور تلك الاعداد
حقائق مختلفة كما سيجئ ولكل مرتبة صورة وخصوصية تخصها فاذا قلنا ان العشرة
متقومة من السبعة والثلثة فان اردنا بهما باعتبار صورتيهما كان القول بتقوم العشرة
من تينك الخصوصيتين دون خصوصيتي الستة والاربعة مثلا يصح تحققها ايضا هناك
ترجيحا بلا مرجح وان اردنا بهما لا باعتبار صورتيهما بل باعتبار احادهما كان تقومها من
الاحاد لا من الاعداد واما اذا قلنا انها متقومة في نفس الاحاد لا من الخصوصيات فلا يتصور
هناك ترجيح بلا مرجح اذ ليس في نفس الاحاد العشرة تعدد وهذا هو المرجح لان يقال انها
متقومة من الاحاد من الاعداد وقال الشيخ في الهيات الشفاء وحد كل واحد من الاعداد
ان اردت التحقيق هو انه عدد من اجتماع واحد وواحد وواحد وتذكر الاحاد
كلها وذلك لانه لا يخلو اما ان يكون بحد العدد من غير ان يشار الى تركيبه مما تركب
منه بل بخاصة من خواصه فذلك يكون رسم ذلك العدد لا حدا من جوهره واما
ان يشار الى تركيبه من عددين دون اخر مثلا ان تجعل العشرة من تركيب خمسة
وخمسة لم يكن ذلك اولى من تركيب ستة مع اربعة وليس تعلق هويتها
باحدهما اولى من الاخر وهي بالجملة عشرة مهيتها واحدة ومحال ان يكون مهيتها واحدة
وما يدل على مهيتها من حيث هي واحدة حدود مختلفة فاذا كان كذلك
فحدها ليس هذا ولا ذلك بل بما قلنا ويكون اذا كان ذلك فقد كان لها هذا كان
لها التركيب من خمسة وخمسة ومن ستة واربعة ومن ثلثة وسبعة لازما لذلك
وايضا لم يكن حد مرسوما لها او ذا الصنف اليها مثلها حصلت الاثنينية وهي نوع من

الكثرة الى ... ثم يحصل الانواع لا
يتناهى بزايد واحد واحد لحقائق مختلفة لان كل نوع من تلك الانواع مختص بخواص
واثار مخصوصة منشائها خصوصية ذلك النوع التي هي صورته وهذه
الاثار غير الاثار المشتركة بين مراتب كثيرة من الاعداد فانواع الكل واحد
من انواع الاعداد حقيقة مخصوصة كل واحد منها له غير ما يحكم به

العدد قد اختلف فيه قال الشيخ في الشفاء فقد قال بعضهم ان الاثنينية ليس من العدد وذلك
لان الاثنينية هي الزوج الاول والواحد هو الفرد الاول وكما ان الوحدة التي هي الفرد الاول ليس
بعدد فكذلك الاثنينية قال ولان العدد كثرة مركبة من احاد والاحاد اقلها ثلثة ولان
الاثنينية لا تخلو ان كانت عددا اما ان يكون مركبا ويكون عددا اولا فان كانت مركبة
فبعدها يتجزى الى عددين كانت عددا اولا فلا يكون لها نصف ولكن اصحاب الحقيقة
فلا يستعملون بامثال هذه الاشياء بوجه من الوجوه فانه لم يكن الواحد غير عدد
لانه فرد انها فرد او زوج بل لانه لا انفصال فيه الى وحدات ولا انا قالوا مركبة
من وحدات يعنون بها ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان اقله ثلثة بل
الاختلاف فيه بل يعنون بذلك اكثر او زيادة من واحد وقد جرت
عادتهم بذلك ولا يبالون ان لا يوجد زوج ليس بعدد وان وجد فرد ليس
بعدد مما فرض عليهم ان يتأتى في طلب زوج ليس بعدد ما ذا وجد فردا ليس
بعدد وليسوا يشترطون في العدد الاول ان لا يكون لا نصف له مطلقا بل نصف
له عدد امن حيث هو اول لانما يعنون بالاول انه غير مركب من عدد واما
يعرف بالحد وما فيه انفصال لا يوجد فيه واحدة فالاثنينية اول العدد وهي النهاية
في القلة في العدد واما الكثرة في العدد فلا تنتهي الى حد ثم يحصل الانواع لا
يتناهى بزايد واحد واحد لحقائق مختلفة لان كل نوع من تلك الانواع مختص بخواص

الحقائق

العقل حقائق لاذ انضم بعضها الى بعض انضماما اي بحسب ذلك النوع
من العدد بان يكون الانضمام من المراتين او ثلث مرات او اربع مراتب الى غير ذلك وقد
عرفت توجيه اعتبارية الوحدة والكثرة والوحدة قد يعرض لها ايضا فيقال
وحدة واحدة ويقابلها اي وللمقابلة بها في عشرة واحدة ولا يتسلسل بل
ينقطع بانقطاع الاعتبار لكونهما اعتباريتين كما مر وقد يعرض لهما شركة فان
وحدة زيد يشارك وحدة عمرو في مطلق الوحدة وبينهما باضافتها الى زيد وكذا
وحدة عمرو كما اشار بقوله فيتخصص اي الوحدة المطلقة المشترك فيهما
بالمشهور اي بما اضيف اليه الوحدة كزيد في المثال المذكور وانما عبر
عنه بذلك لكونه معروضا للاضافة الوحدة وسيجيء انه معروض الاضافة يسمى
مضافا مشهورا هذا احسن ما قيل في توجيهه وكذا المقابل
اي الكثرة ايضا يعرض لها شركة فيتخصص بالمضاف اليه كالعشرة العارضة
لاحاد الفرس المتميزة عنها باضافتها الى معروضها و قد يعرض اي بالوحدة الى
معروضها باعتبارين احدهما باعتبار انها وحدة له وثانيهما باعتبار
انه معروض خارجية ولا شبهة في كونهما اضافيين والى مقابلها الذي
هو الكثرة تثلث اي باعتبار ثالث وهو انها مقابلة لها وكذا للمقابل
اي مقابل الوحدة وهي الكثرة في انها التضايف الا اي للوحدة ما يستحيل عروضها
هو كون المتخالفين على المشهور او الاثنين مطلقا على ما وقع في بعض عباراتهم
بحيث يمتنع اجتماعهما في موضوع واحد عند الاكثر او في محل واحد عند
بعضهم في زمان واحد من جهة واحدة فالمقابلة على المشهور خارجان

ولا ... عليه اي المقابل

مع امتناع اجتماعهما وقيل امتناع الاجتماع في واحد حرج ما يمكن اجتماعهما كالسواد و
الحلاوة ودخل التقابل ان المجتمعان في الوجود الاثنين ويفيد واحد المجتمعة دخل مثل الابوة
والبنوة المجتمعين في زيد مثلا من جهتين ويقيد وحدة الزمان المجتمعان في واحد في زمانين
وقيل الاجتماع عرض عنه اصدقه على التقارن في الرتبة ووصفا اخر اصطلاحا وان كان
المتبادر بحسب العرف هو التقارن في الزمان ويرد على المشهور مثل الاخوة المتكررة من
الجانبين لكونهما متماثلين على ما صرحوا به الا ان يرتكب كون المتضايف في تقسيم المتقابلين الى
قبل التقسيم اقساما وكون القسم هو المتقابل المتضايف فيجوز كونه اعم من القسم او
ههنا اصطلاحين يعتبر في احدهما التخالف دون الاخر على ما قيل المتنوع الى انواعه
الاربعة اعني تقابل السلب والايجاب وهو راجع الى القول اي الوجود اللفظي
والعقلي اي الوجود الذهني لا الى الوجود في الخارج لان السلب والايجاب نسبتين
لا تحقق لهما الا في النفس كما في القضية المعقولة او في اللفظ كما في القضية الملفوظة والخارج
وهذا اشارة الى ما قال الشيخ في قاطيغورياس الشفا بقوله فبعضها اي بعض التقابل
يختص بالقول من حيث هو حكم كالايجاب والسلب اللذين موضوعهما الموضوعات
والمحمولات يتعلق فيه ولا يجتمع معا وهذا الحكم القول وليس في الوجود حمل ولا وضع
وبعضه يكون من خارج انتهى وهذا صريح في اعتبارية كل من الايجاب والسلب فلا وجه
لتخصيصها بالسلب فقط كما في شرح المقاصد وهذا اول الاقسام الاربعة و
ثانيها تقابل الملكة والعدم وهو الاول اي تقابل الملكة والعدم هو تقابل
السلب والايجاب ماخوذا باعتبار خصوصية وهي النسبة القابل لما اضيف اليه
السلب بالكلية السلب لا سلبا الا الايجاب مطلقا بل عما من شانه الايجاب كالعمى والبصر

فاما

فانه معتبر في الثاني دون الاول وهذا القبول ما اعتبر في التقابل بحسب شخصه في وقت اتصافه
بالعدم فهما العدم والملكة المشهوران كالكوسج لفاقد اللحية بحسب عرض كما للثعلب وان اعتبر
اعم من ذلك بان يعتبر هو لم مطلقا سواء كان بحسب شخصه في ذلك الوقت او غيره او قبله او بحسب نوعه او
جنسه القريب او البعيد كالكوسجية للصبي والعمى للاكمه والعقرب وعدم الحركة الارادية للجبل القابل
لها بحسب جنسه البعيد اعني الجسم المطلق الذي هو فوق الجامد فهو العدم والملكة الحقيقيان فالحقيقي
من تقابل العدم والملكة اعم من المشهور منه كما ان تقابل الضدين مجاز فيما ان الشرط ان
يكون بينهما غاية الخلاف كالسواد والبياض حقيقيان والا فان لم يشترط كالحمرة والصفرة كشن
على ما هو المشهور فالتضاد الحقيقي اخص من المشهور على عكس تقابل العدم والملكة هذا فيه ما فيه
هو ما قيل في التحقيق والمشهور ورابعها تقابل التضايف وهو كون الشيئين بحيث يكون تعقل
كل منهما بالقياس الى الاخر كالابوة والبنوة وانما انحصر في هذه الانواع الاربعة لان المتقابلين
اما وجوديان او لا وعلى الثاني يكون احدهما وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر في العدمي كون الموضوع
قابلا للوجودي فعدم وملكة والا فسلب وايجاب هذا هو المشهور وظاهر انه على كون المتقابلين
اما وجوديين او احدهما وجوديا والاخر عدميا فيرد عليه انه لا دليل على امتناع ان يكون المتقابلان
عدميين كيف وقد اطبق المتاخرون على ان نقيض العدمي قد يكون عدميا كاللاامتناع واللاامتناع
والعمى واللاعمى بمعنى رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية
لنا فاق ان اللاعمى ان لم عبارة عن البصر فيكون وجوديا وان علم قابلية المحل للبصر فيكون سلبا
لامر وجودي ليس لشيء واذا جاز ان يكونا عدميين فالاول ان يستن الحصر بوجه يشملهما كما في
المتقابلان ان كان احدهما سلبا للاخر فان اعتبر في السلب استعداد المحل فما يحمله لما اضيف
اليه السلب فتقابلهما تقابل الملكة والعدم والا فتقابل الايجاب والسلب وان لم يكن احدهما سلبا

والاخر فان كان يعقل كل منهما بالقياس الى الاخر فتقابلهما التضايف والا فالتضاد كذا في شرح المقاصد
واورد عليه ايضا بان عدم اللازم من محل تقابل وجود الملزوم لذلك المحل وليس داخلا في العدم
والملكة ولا في السلب والايجاب لو اعتبر فيهما ان يكون العدمي منهما عدما للوجودي وتقييد
من المشهور ببيان انه لا يقابل بين العدميين وبيان ان العدم اما مطلق واما مضاف
والمضاف اما مضاف الى العدم الاخر كالعمى واللاعمى والامتناع واللاامتناع وانما مضاف الى
غيره كاللاسواد واللاابيض والمطلق لا يقابل نفسه وهو ظاهر ولا المضاف لاجتماعه
معه واما المضاف فلا يقابل المضاف الى غير العدم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف
اليه العدمان بل المضاف الى العدم لكن مرادهم بكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا
كون ذلك الاخر عدما له فالعدم المضاف اليه بالنسبة الى العدم المضاف وجودي او في حكم
الوجودي من حيث ان المضاف يلزمه رفعه فان قيل على تقدير عدم اضافة احد العدميين
الى الاخر يجوز ان لا يكون بين ملكيتهما اعني المفهومين اللذين اضيف اليهما العدمان
واسطة كعدم القيام بالنفس وعدم القيام بالغير وعلى تقدير الواسطة فلم يقع
ملكيتهما انهما يستلزم اجتماعهما ان لو كان تقابل كل عدم مع العدم ملكته تقابل
السلب والايجاب واما اذا كان احد المتقابلين تقابل العدم والملكة فلا اذا
لعدم اذ العدم والملكة قد يرتفعان كلاهما كعدم الحول عما من شانه ان يكون احول
مع عدم قابلية البصر فان ملكيتهما اعني قابلية البصر والحول كلاهما منتفيان عن الجماد
مع عدم اجتماع العدميين فيه وذلك لان عدم الحول قد يشترط ان يكون
عما من شانه ان يكون احول والجماد ليس من شانه ان يكون احول وعلى التقديرين
لا يصح قولكم لاجتماعهما في كل موجود مغاير لما اضيف اليه العدمان اجيب

بان التقابل في مثل هذه الصورة ليس بالذات بل لاستلزامهما اجتماع المتقابلين بالذات
فان عدم القيام بالنفس انما يقابل عدم القيام بالغير لاستلزامه القيام بالنفس وكذا
مقابلة العدم الحول عما من شانه ان يكون احول مع عدم قابلية البصر انما هو لاستلزامه
على قابلية الحول المستلزمة لقابلية البصر فيكون بالعرض والمنحصر في الاربعة
هو التقابل بالذات وبذلك يندفع النقض بعدم اللازم ووجود الملزوم ايضا
فان التقابل بينهما امر لان الوجود الملزوم ملزوم لوجود اللازم او لان عدم
اللازم ملزوم لعدم الملزوم فيكون بالعرض لا بالذات وفيه ان الفرق بين مقابلة
السواد والبياض ومقابلة عدم اللازم لوجود الملزوم حيث كان الاول مقابلة بالذات باعتبار
ان وجود كل منهما يستلزم عدم الاخر والثاني مقابلة بالعرض باعتبار ان وجود الملزوم ملزوم
لوجود اللازم او عدم اللازم ملزوم لعدم الملزوم لا يخلو عن اشكال ولعل لهذا ذهب بعضهم الى
ان التقابل بالذات منحصر في السلب والايجاب كما قيل واقول قد صرح الشيخ في الهيات الشفا
بان التقابل بين الاضداد بل تقابل كل ذات يوجب في المادة عدم ذات اخرى او لا يكون الا مع
العدم انما هو لاجل العدم انما تنافي حد النفس او حد فصوله انما نافى الاجتماع ويتقاسمه
وهذا صريح في ان مقابلة مثل السواد والبياض ليس لاجل كون واحد منهما مستلزما لعدم
الاخر فيكون بالعرض كمقابلة اللازم ووجود الملزوم وقد يقرر واما الجواب بان حمل اهل المعقول
ما لا يكون احدهما عدما للاخر كما ان مرادهم بكون احدهما وجوديا والاخر عدميا ان يكون ذلك
الاخر عدما للاخر فيكون العدمان في هذه الصورة داخلين في الوجوديين فهي غاية البعد كما
يمكن قيل عليه بامر ولا يكون لتخصيص الحصر المتضادين بكونهما وجوديين معنى كما
لا يخفى واعلم ان الشيخ في قاطيغورياس الشفا جعل التقابل على قسمين احدهما ان لا

بان التقابل

يجتمع المتقابلان في موضوع واحد على سبيل الصدق والحمل عليه مواطاة وهو
التقابل النفي والاثبات والليس واللاليس وذلك كالفرس واللافرس ويكون
احدهما في قوة سلب الاخر سواء كان السلب بسيطا كالمثال المذكور او مركبا
كقولك زيد فرس زيد ليس بفرس وجميع الاشياء المتنافية الطبايع متقابلة بهذا
المعنى سواء كان مما يوجد في الموضوع او لا فان شيئا منها ليس هو الاخر والثاني ان
لا يجتمع المتقابلان في موضوع واحد بان يوصف بهما على سبيل الاشتقاق ايضا وذلك بان
يتمانعا من حيث الكون عنه ايضا مثل الحرارة والبرودة والحركة والسكون ومايجري مجراهما
والتقابل ولهو تقابل الحال ثم نقل التقابل من غير اعتبار الحمل على موضوع الى اعتبار الوجود
في الموضوع الى اعتبار الصدق في الموضوع فحصلت خال الامور التي تشترك في عام احدهما
يكون موجودة فيه بالقوة معا ولا يجتمع بالفعل معا تقابلا بالمعنى الثاني وهو المنقسم
للاقسام الاربعة المذكورة قال فيكون معنى هذا التقابل كالجنس لاقسامه كالانواع
واسامي الاقسام بحسب ما يصلح للمبتدي ويكون اسهل على المتعلم فالجنس على وهو غير المصطلح
عليه في العلوم وصرح بان الاصطلاح في اعتبار العدم والملكة وفي اعتبار التضاد يختلف
بحسب قاطيغورياس والمنطق وبحسب ساير العلوم ففي اصطلاح المنطق اعتبر التقابل
للملكة قسم واحد من الاقسام المذكورة العدم فداخل في التضاد فانه لم يعتبر في هذا الاصطلاح
كون الضدين وجوديين بل سواء كان احدهما وجوديا والاخر عدميا بالصورة المذكورة
للعدم او كان كلاهما وجوديين بخلاف ساير العلوم فان الضدين فيها يجب كونهما
وجوديين والعدم فيها غير مختص بما للشيء في حقه بل جميع الاقسام المذكورة
للعدم مع ملكاتها داخلة في تقابل العدم والملكة ولما كان ما يذكر في قاطيغورياس

خصصه واما اقسام ... وهو التي ... الشيخ ... فقال الذي ... التقابل ... بل ... والملكة ... ان وما ساير ... الاقسام والملكة ... العدم

انما

انما يذكر للمبتدي اكتفي له بالمشهور ولم يكلف ما يدق من الحق وفي
كل ذلك مما صرح به الشيخ وصرح ايضا بان المشهور من التضاد ومن
تقابل العدم والملكة هو ما اعتبر بحسب اصطلاح قاطيغورياس
والحقيقي منهما هو ما اعتبر بحسب اصطلاح ساير العلوم واما ما
ذكرنا في شرح الكلام المصنف موافق للمشهور من ان المشهور من
التضاد مما لم يعتبر فيه فانه الخلاف بخلاف الحقيقي منه فلم
نجده في كلام الشيخ بل هو ينادي بخلافه كما عرفت ثم انه صرح في مواضع
من قاطيغورياس بان المتضادين المتضادين الحقيقيين لا يكون
الا في غاية البعد والخلاف وانه لا يتعرى الموضوع عن احدهما فلا
يكون بينهما واسطة كالصحة والمرض وقد يتعرى عنهما فيكون بينهما
واسطة كالسواد الصرف والبياض الصرف فان بينهما وسايط
الوان يخلو الموضوع عنهما اليها وقد يخلو عنهما الى العدم بان يصير
مشفا فيكون الواسطة سلب الطرفين من غير اثبات واسطة خلطية
وقال في الالهيات والمتوسط بالحقيقة هو الذي مع انه يجانس يشابه فيجب
يجب ان يكون الاستحالة اليه اولا في التغير الى الضد فان الاسود
لذلك يتغير او يخضر او يحمر اولا ثم يبيض ويظهر منه ان التقابل بين الاوساط
او بين الطرف وشيء من الاوساط انما هو لاشتمال الاوساط على الاطراف كما
حقيقة الحق الدواني فان الوسط الذي هو اقرب الى الطرف الاخر الذي
هو السواد سواد بالنسبة الى ذلك الوسط الاخر وذلك الوسط

... فيه ... الى الطرف ... الاخر ... النعي ... ... الاوساط ...

الاخر وذلك الوسط الاخر سواد بالنسبة الى الوسط الاول فالتقابل بين الوسطين ليس
في الحقيقة الا بين السواد والبياض اللذين هما الطرفان والمتاخرون لما لم يتفطنوا
لذلك حكموا بان التضاد الذي هو احد اقسام الاربعة المنحصر فيها التقابل هو المشهور
على ما اعترف به الا الحقيقي حتى انه اذا اريد الحقيقي زيد قسم خامس هو ما بين الاوساط
ويسمونه بالتعاند فان قلت نحن نجد بين الوسطين كالحمرة والصفرة تقابلا غير
التقابل الذي هو باعتبار اشتمالهما على السواد والبياض بل باعتبار فصليهما
ايضا فقد يتحقق الوان متوسطة لم يحل التفاوت بينها باعتبار قرب احدهما
الى البياض والاخر الى السواد ويحكم بينهما باعتبار قرب احدهما الى البياض
والاخر الى السواد ويحكم بينهما بالتقابل قلت هذا مجرد دعوى غير مسموعة لا تقدح
لهافي الحصر ولا موقع لها في النقض فليتدبر ثم لا يذهب عليك ان القسمة الى الاربعة
منحصرة فيها على كلا الاصطلاحين فان في اصطلاح قاطيغورياس وان كان
العدم مختصا بقسم واحد من الاقسام المذكورة للعدم لكن لم يشترط في المتضادين
كونهما وجوديين بل ساير اقسام العدم داخل في التضاد كما عرفت وفي الاصطلاح
الاخر وان خص المتضادان بالوجوديين لكن العدم عم جميع الاقسام ولعل الاشارة
الى هذا المعنى هو مقصود المصنف من قوله ويندرج هو وما قيل في الحقيقي والمشهور
هذا دليل على ان مراد المص من المشهور من التضاد ليس ما هو المشهور
بل ما ذكر في قاطيغورياس فليتدبر وليعلم ان المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب
قد يوجدان نفس الموجب والسالب وذلك اذا اعتبرنا التناقض موجبة
وسالبة فيكون موضوعهما نفس موضوع القضية الموجبة والسالبة كقولك

زيد

زيد جالس زيد ليس بجالس فان ما يقع عليه الموجب والسالب اعني جالس وليس بجالس انما هو زيد
وقد يوجدان نفس الايجاب والسلب وذلك اذا اعتبرنا ايجابا او سلبا فيكون موضوعهما نفس القضية
فلها في التي فيها الايجاب فيتوجه بها من الاسم موجبة والسلب في سالبة صرح به الشيخ في
قاطيغورياس وقد يعرض لها التضاد ايضا كما في السلب الكلي والايجاب الكلي كقولك كل انسان كاتب
بالفعل ولا شيء من الانسان بكاتب بالفعل فانهما ايضا متناقضين لكونهما لا يكونان صادقين
متضادان كما صرح به الشيخ في احوال القضايا فموضوعهما ايضا نفس القضية وليعلم ايضا ان
السلب قد يوجد بسيطا هو سلب وجود الشيء في نفسه كاللافرس ومعناه لا وجود
الفرس في نفسه وكما ان المركب منه هو سلب وجود الشيء لغيره كما في زيد ليس بكاتب فان معناه
سلب وجود الكتابة لزيد فالمتقابلان بالسلب والايجاب البسيطين هما وجود الشيء في نفسه
ولا وجوده في نفسه وموضوعهما نفس الشيء هذا اذا اعتبرنا البساطة في السلب الذي
هو من التقابل المنقسم الى الاقسام الاربعة اعني ما هو باعتبار الوجود واما اذا اعتبرنا في
تقابل النفي والاثبات اعني ما هو بحسب الصدق فيكون معنى السلب البسيط
كاللافرس هو رفع مفهوم الفرس كالرفع وجوده هذا ثم ان الشيخ قال في فصل
عقده لكل شكوك قيلت في التقابل بما ملخصه لقايل ان يقول ان الحرارة وحدها لا يكون
مثلا بل يكون حرارة فقط ثم تصير ضدا بالقياس الى البرودة وهي اذا اخذت بالقياس الى
البرودة ضد لها كانت مضافة فهي من حيث هي ضد من المضاف فلا يكون كالاقسام بحسب
التقابل ثم اجاب عنه بان الحرارة ينظر اليها والى البرودة معا فيكون هو الحرارة من حيث هي
حرارة ضد للبرودة ثم يوجد من حيث هي ضد شيء اخر فيكون مضافة الى البرودة فيكون
الحرارة نفس اعتبارها مع البرودة يصح عليها انه ضد ولا يصح عليها انها من التضايف لذا ليس احدهما

مقول التيه بالفيلسوف لا الاخر فاذا الموضوع في حمل الصلابة تبيت والحجر موضوع في حمل الصلابة شيء
والموضوع في حمل الاضافة شيء محمل اصل الحمل الاول واما الموضوع ماخوذ اثر الحمول الاول ثم
قال وههنا مشكل اخر وهو ان التقابل من حيث هو تقابل من الاضافة ثم المضاف بحسب التقابل
وهذا اخص منه وهذا محال سواء كان نحو لا يكون تحت الجنس او صنف لا يكون
تحت معان ليست لمونات وكلها لوازم ومشكلات ثم اخلب عن هذا
الاشكال بان المتقابلان بخصوصه الاضافة وليست في هو تيهما بمضاف
فان كل تقابل من حيث تقابل مضاف وليس كل تقابل بمضاف وذلك لان
التضاد من التقابل وقد علم ان الموضوع لم يحمل الموضوع للمضاف كما
بينا ولا الملكة والعدم من المضاف ولو كان المضاف اعم مقولا على
التقابل قولا مطلقا لكان كل متقابلين منهما متضايفان مطلقا لا بشرط الحال
انا كنا لا نخص حيثهما بحال لكن الكلي لكن كل متضايف فهو متقابل وكل
متضاد حمل على ما يلكه وليس كل متقابل من المضاف فليس لان المتضايف
اعم من المتقابل وفرق بين قولنا ان كل تقابل من حيث هو تقابل مضاف لان
قولنا كل تقابل مضاف فان الذي خاص في بعض لكل ما تبع العام
باعتبار شرط يصير العام به اخص وهو ههنا النظر اليه من حيث
هو متقابل وهذا النظر يخصصه ويمنع عموم لكل ما تحت هذا الكلام اجمع الشيخ
والاشكال الثاني مع جوابه اشار المصنف بقوله ودينس من تحت اي تحت
التضايف الجلس اي التقابل وسماه جنسا للانقسام الى تمام الى الاقسام
الاربعة التي هي كالانواع له دليل على ذلك قول الشيخ فيكون معنى هذا

التقابل كالجنس لانقسامه لم كان الانواع على ما نقلناه عنه باعتبار عارض وهو
النظر اليه من حيث هو التقابل كما مر في كلام الشيخ واما ان التقابل ليس
بجنس على الحقيقة فدل عليه الشيخ وقوله واما التقابل فليس جنسا لما تحته
بوجه من الوجوه وذلك لان التضايف مهية انه مقول بالقياس الى الغير
ثم يلحق هذه المهية ان يكون متقابلا ليس انهما يتوهم بهما فانه ليس هذا
من المعاني التي يجب ان يتقدم في الذهن اولا حين يتصور في الذهن ان
الشيء مهيته مقولة بالقياس الى غيره بل اذا صار الشيء مضافا
فلازم في الذهن ان يكون على صيغة التقابل فالذاتية تشترطها
غير موجوده بين التقابل وبين الاشياء التي هي كالانواع
للتقابل الا انه لا يخفى عليك بان في غير المتضايف يفهم من التضايف وغيره
ايضا ما خص بالمتضايف على سبيل التمثيل ويدل عليه قول المصنف ومقوليته اي
مقوليته التقابل عليها اي على اقسامه الاربعة المذكورة بالتشكيك دون التواطؤ لما
من نفي التشكيك في الذاتيات وسواء في ذلك الاعتبارات وغيرها واما بيان مقوليته
التقابل بالتشكيك فاشار اليه بقوله واشدها اي اشد الانواع الاربعة فيه اي في
التقابل السلب اي الايجاب والسلب لان المنافاة في الاجتماع التي هي حقيقة التقابل بين الشيء ورفعه منافاة
بالذات بخلاف المنافاة بين الشيء وغيره فانه انما هي لكونه مستلزما لرفعه بالذات
فان العقل يحكم بان المنافاة بين الحرارة والبرودة انما هي لاستلزام كل منهما لرفع الاخر
ثم عدم الملكة اشد من الباقيين لكون الرفع داخلا فيه وخارجا عنهما ثم التضاد
اشد من التضايف وذلك ظاهر كيف وقد توهم كونه اشد الاربعة ولا نزاع

من ذكر الاقسام التقابل واحكامه اراد ان يذكر احكام اقسامه ما من التضايف فانه يجيء في مباحث
الاعراض فقال ويقال للاول اي التقابل السلب والايجاب بسيطا كان او
مركبا التناقض وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان مرفوعا في نفسه او مرفوعا عن شيء
والمشهور المتبادر من التناقض ما يكون في المركب لكن مراد المصنف هو اعم من ذلك قال
ويتحقق ان التناقض في القضايا بشرائط ثمان وهي وحدة الموضوع ووحدة المحمول
ووحدة الاضافة ووحدة الجزء والكل ووحدة القوة والفعل لجواز صدق القضيتين لو
كرر احد الاختلافات بمثل من منها كما في زيد قائم وعمرو ليس بقائم وزيد كاتب وزيد ليس بكاتب
وزيد قائم نهارا او ليس بقائم ليلا او زيد الجالس في السوق ليس بالجالس في الدار والجسم
مفرق للبصر بشرط كونه ابيض وليس بمفرق بشرط كونه اسود وزيد اب لعمرو وليس
ابا لبكر والزنجي اسود بعضه وليس باسود كله والخمر مسكر بالقوة وليس بمسكر بالفعل واما خص
بالقضايا لان تحقق التناقض في المفردات لا يتوقف عليها ويد اي لا اشتراط بالثمان
انما هو في القضايا الشخصية التي موضوعها شخص جزئي كقولك زيد كاتب
زيد ليس بكاتب واما المحصورة وهي التي موضوعها الكلي فتحصر افراده
بدخول لفظ كل وما في معناها وبعض وما في معناه عليه فبشرط تاسع هو الاختلاف
فيه اي في الحصر بان يكون احدهما كلية والاخر جزئية فان الكلية
كما عرفت فيصح ان كذبهما مع تحقق الشرائط الثمان كقولك كل الحيوان انسان
ولا شيء من الانسان بحيوان والجزئيتان صادقتان كقولنا بعض الحيوان انسان
وليس بعض الحيوان بانسان فلا يكون شيء منهما نقيضين فان التناقض في القضايا
هو اختلاف قضيتين بحيث يقتضي لذاته صدق احدهما كذب الاخرى وهذا
الاشتراط بالشرائط الثمان انما كان ان كانت القضايا مطلقة وفي الموجهات

ورود وحدة الزمان بل الكل وحدة الزمان والشروط

بشرط عاشر وهو الاختلاف في الجهة ايضا فانه لو لم تختلف الجهة لم يتحقق التناقض لصدق
الممكنتين وكذب الضروريتين في مادة الامكان مع تحقق الشرائط التسع كقولنا
بعض الانسان كاتب بالامكان ولا شيء من الانسان بكاتب بالامكان وبعض
الانسان كاتب بالضرورة ولا شيء من الانسان بكاتب بالضرورة واما قال اختلاف
لا يكون اجتماعهما صدقا وكذبا لانه لو لا الجهة المذكورة لم يتحقق التناقض بمجرد اختلاف
الجهة فان الممكنة والمطلقة مع تحقق الشرائط العشر متناقضين في المادة المذكورة
مع كون الممكنة والضرورية متناقضتين فيها وكذا المطلقة والدائمة متناقضان
فيها فعلم ان مجرد اختلاف الجهة بانه حينئذ كانت عشر وان بالشرط والسر في ذلك
ان نقيض القضية رفعها بعينها فاذا اعتبر فيها جهة من الجهات فلا بد من اعتبار
رفعها ايضا في نقيضها ولا شك ان رفع جهة من الجهات لا يكون من جنس تلك الجهة
فرفع الضرورة لا يكون ضرورة بل امكانا او بالعكس ورفع الدوام لا يكون دواما
بل اطلاقا او بالعكس ولان رفع الضرورة كما لا يكون ضرورة لا يكون دواما ولا اطلاقا
بل ان رفع الدوام كما لا يكون دواما لا يكون ضروريا ولا امكانا بل اطلاقا ثم وعلى هذا القياس
علم ان اعتبار الحيثية لا بد منه في اختلاف الجهة ثم انه ليس المراد ان المطلقات الشخصية
او المحصورة متناقض بعضها ويكفي لتحقق التناقض بينها اذا كانت شخصية الشرائط الثمان
واذا كانت محصورة الشرائط التسع اذ لا تناقض بين المطلقات بل المراد ان هذه
الشرائط يمكن اعتبارها مع كون القضايا مطلقة لم يعتبر فيها جهة لكن تحقق التناقض
بينهما يتوقف على اعتبار الجهة والاختلاف فيها فكانه قال التناقض القضايا
شرائط يتحقق فيها مع قطع النظر عن جهتها وشرط اخر لا يتحقق الا باعتبار
الجهة فالشرائط في تناقض الشخصيات يكون ثمانيا في المحصورات عشر القطر

ذلك الاعتبار هم شرايط بحسب الحمل فى المختلطات كذا قال المحقق الشريف واعلم ان شرط الوحدات

الثمان للوحدة تنحصر فى وحدة الموضوع والمحمول بحيث ان اختلاف شىء من الامور السابقة

فلم ينحصر وحدة الموضوع او وحدة المحمول بل الى وحدة الحمل هى وحدة النسبة لاختلافها

لاحالة باختلاف الموضوع او المحمول لكن ذلك على قبيل تقريب الغرض كان مقصودهم

عن تفصيل الشرايط ان لا يغفل عن التغاير بتلك الاعتبارات فيغلط ويظن فى نفسه

ثم قولنا الجسم ساكن مع قولنا الجسم ليس بساكن انه لتناقضان للغفلة عن عدم الاتحاد بينهما

فى القوة والفعل والاظاهر ان نقيض القضية رفعها بعينها بان يسلب عين ما اثبت

فيها كيف ما كانت بلا حاجة الى تفصيل الشرايط ولقلة التفصيل الذي يورده المنطقيون

فى تعيين نقيض غرضهم من ذلك يحصل مفهومات القضايا عند ارتفاعهما ولوازمهما

المساوية لها حتى يكون عندهم لتناقض القضايا المحصلة مضبوطة وليسهل استعمالها

فى الحكوس والاقيسة للطالب العلية ولما قال المحقق الدواني من ان اعتبار وحدة النسبة

تغنى عن اعتبار الوحدات الثمان واعتبار الوحدات الثمان لا يغنى عن اعتبار وحدة النسبة

لان القضية الموجبة الخارجية لا يناقضها القضية الذهنية وان تحققت فيها الوحدات الثمان

كقولك زيد اعمى اى فى الخارج وليس زيد باعمى اى فى الذهن ولا تفاوت بينهما

الا فى نفس النسبة فان الحكم فى احديهما بالايجاب فى الخارج وفى الاخر بسلب الاتحاد

فى الذهن وكذلك الحمل الذاتي مع الحمل العرضى كقولك الجزئي جزئي اى بالحمل الذاتي الاولي

والجزئي ليس بجزئي اى بالحمل العرضى فالوجه الاختصار على اعتبار وحدة النسبة

ثم الاشعار بان تلك الوحدة منوطة بتلك الوحدات فما لا يخفى على التامل

واذا قيد العدم بالملكة فحصل الجهل فى القضايا يسمى القضية معدولة

ظاهر هذا الكلام حجة على زعم بعضهم من ان المعدولة لا بد ان يكون محمولها عدم الملكة

عبر عنه بلفظ محصل كقولك زيد لا عمرو او لا قائم او ما لا يكون تركيب كلمة السلب مع لفظ محصل

فيما عدا بعض فى القضية المعدولة ان يكون موضوعها مستعدا للملكة اما بحسب شخصه او نوعه

او جنسه قريبا كان او بعيدا لكن الحق ان العدول لما كان يحصل باعتبار ما لم يلاحظ فيه العدم فى شىء

فى نفسه سواء عبر عنه بلفظ وجودى او عدمى سواء كان الموضوع مستعدا للملك الذي

اضيف العدم اليه بوجه من الوجوه المذكورة او لا لما حقق فى موضعه كذا قال المحقق الشريف

واجاب عنه المحقق الدواني بانه يمكن ان يكون مراد المص من تقييد العدم بالملكة اضافة

الى ما هو ثابت لشىء بغير معنى الاستعداد اولا فان الملكة قد يطلق على ما يعم الايجاب كما فى

الاعدام التى تعرف بملكاتها وفائدة اعتبار التقييد ان لا يكون بمعنى سلب النسبة فلا يكون

كل امر منسوبا الى العدم المذكور وهى تقابل الوجود به اى الموجبة المحصلة تصدقا

لامتناع ان يصدق الكاتب واللاكاتب مثلا على موضوع واحد فى زمان واحد من جهة

واحدة لا يصدقان معا لا كذبا لامكان عدم الموضوع فيكذبان معا

لاستدعائهما الايجاب وجود الموضوع وقد يستلزم الموضوع فى التضاد وكون

الضدين بحيث كالبلج البياض او لا بعينه كالجسم الحركة او السكون او لا يستلزم شيئا

منهما عند الخلو اى بان يخلو عنهما الا ان يتوسط بينهما كالشفاف الخالى عن السواد

والبياض او عند الاتصاف بالوسط اى بان يخلو عنهما او يتصف بالمتوسط

بينهما سواء عبر عنه باسم وجودى كالفاتر المتوسط بين الحرارة والبرودة او السلب

الطرفين كما فى الاعادل والجاير او الصفة المتوسطة ولا يعقل للواحد ضدان

ذلك خلافا للشيخ فى الطبيعيات الشفاء لما ان جعل جامعا للخلاف والبعد فقد يقع

بين الواحد وبين المتعدد من اثنين وذلك محال لان التخالف بين الواحد وبينهما اما ان يكون

من واحد من جهة واحدة فيكون بالضرورة الوحدة من جهة واحدة فى صورة الخلاف ويكون نوعا

واحدا الا انواعا كثيرة واما ان يكون من جهات فيكون ذلك وجوها من التضاد لا وجها واحدا

فقد بان ان ضد الواحد واحد وقع اى التضاد والتقابل الذي هو القسم الاربعة من الاجناس

وشرط فى الانواع بالخلاف قال فى الهيات الشفاء والاشيا المتغايرة بالجنس الاعلى اذا كانت مما

تحل المواد فليس تضادها انما بالجنس الاعلى حسبان لا يجتمع فى مادة واحدة واما التغايرات التى تحت

الانواع تحت الاجناس الاربعة التى بعد الاعلى ينبغى ان يجتمع فى موضوع واحد وقال ايضا الاصل

بالحقيقة هي التى هو فى الجنس و هو فى الموضوع فيها اما يكون الموضوع للحس قبل الفعل

جميعا وهى اما يكون الموضوع يحصل او لا غيرهما حتى يعرض له احدهما فان ما ينتزع منهما

يحل به الشىء واذا حل المحتاج الى مزاج اخر وليس كذلك فى استحالة الحار الى البارد ولما كان

الضد لا يكون فى الجنس فلا يخلو اما ان يكون عدم كل واحد منها فى سعة الجنس بل بعد منهما

فقط فيكون كلى متوسط بينهما واما ان يكون ليس كذلك قال ايضا وان ليس شىء من الاجناس

العالية بمتضاد ان يكون الاضداد الحقيقية والتى بحسب الجنس لا يكون جنسا

واحدا فيجب ان يكون الاضداد يتخالف بالفصول مثل السواد والبياض

والحلاوة والمرارة تحت الذوق انتهى وبالجملة فستنتد هدين ليس الا ما هو الاستقراء

ولما اعترض عليه بان الخير والشر ضدان مع كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتهما وكذا

الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع

كونهما جنسين لانواع كثيرة تحتها وكذا الموافقة والمخالفة وكذا الفضيلة

والرذيلة وان الشجاعة والتهور ضدان مع كونهما تحت جنسين هو الفضيلة

والرذيلة ايضا الشجاعة مضادة للتهور والجبن فيكون للنوع الواحد ضدان وهذا

يناقض الحكم الثاني اشار اليه الشيخ الى الجواب عنه بقوله واما الخير والشر فليسا بالحقيقة

ضدين لشىء ولا الخير يدل على معنى طبيعة ولا الشر فيصح ذلك على الشىء بل يلحق كل شىء بوجه ما على ان

الكمال الذى هو الخير على وجوده فيهما مخالفة العدم والوجود واما الوحدة والكثرة فلا تدل على ذلك فانهما

يشتركان فى جنس الخير والشر فانهما يشتركان فى المحسوس او فى المتخيل او غير ذلك فليست انما الخير

والشر ويشبه ان يكون اهل الظاهر من الناس عندما ان الاشياء التى تضادة لها اصناف منها

يحصل فينا وطبعنا ما يوافقه وحالة او الحق طبعة مخالفة لاجل انها ان كان كان تضطرب منها المعنى

الموافق والمعنى المخالف فجعلوا احدهما جنسا الطبقة والاخر للطبقة الاخرى وليس الوجه

كذلك بل دلالة الموافقة والمخالفة دلالة اللوازم لانها ليست للاشياء فى انفسها بل بالاضافة

قال واما القول بوجود الضدين فى جنسين متضادين مثل الشجاعة والتهور وهو وجود

قول ممنوع فيه فان الشجاعة فى نفسها كيفية وبالقياس انما تكون فضيلة وكذلك التهور فى نفسها

كيفية وباعتباره انما يكون رذيلة والفضيلة والرذيلة ليستا من الاجناس لهذه الكيفيات كان

الطيب وعدم الطيب ليسا جنسين للروائح والمذوقات بل لوازم لها بحسب اعتبارات يلحقها

فالشجاعة فى ذاتها لا يضاد التهور ولا الجبن وانما التضاد انهما التهور والجبن الداخلان

فى باب الملكة من الكيف واما الشجاعة التهور فانما يضاده لا للطبيعة ذاتها بل انما يضاده لما

منها او هو ان هذه حرودة وفضيلة و نافعة وذلك مذموم ورذيلة فصار حصول الخلق واحد

دفع ما يتوهم من ان التضاد بين النوعين يوجب فصليهما لان الجنس مشترك بينهما فلا يتصور

التضاد من جهة الفصول لا يجب دخولهما تحت جنس واحد لما لا يجب دخول الضدين تحت

جنس واحد وتقرير الدفع ان جعل الجنس والفصل واحدا انما ممكن بالوجه الذى هو موجود

النوع بعينه فى الواقع والتحليل انما هو بحسب المفهوم والتضاد التفاعل انما هو من لحكام

الوجود وبلحاظه في الحقيقة فتضاد الفصول بعينه تضاد الانواع في الواقع وايضا فالفصول
داخلة تحت الجنس في الواقع وحمل الانواع نحمله فليتامل

وفيه سئلل — وفيه سئل بالاستقلال او بالانضمام

فانه على تلك الامر كان معلولا له قال المحقق الشريف هذا التعريف يظاهر لا يتناول العلة
المادية والصورية او الغائية لان احدها اذا عدم عنها الانا لا عن مؤثر في الاعطاء مرقع
بالاحتياج فمعنا العلة ما يحتاج اليه سواء كان الاحتياج اليه بحسب الوجود دون الماهية
كالعلل الخارجة او بحسبهما معا كالعلل الداخلة انتهى كلامه وانما كان ظاهرا لا مكان ان ادخل
الصورية فيه الاحتياج كما يشعر به ظاهر قوله فالاول وتاويل يمكن ان يحمل الصدور على
ما يعم صدور الوجود سواء كان تاثيريا او حلوليا وعلى الثاني صدور التقوم والعلة
الغائية يصدر عنها الوجود بمعنى كونها باعثة على التاثير بواسطة والمادية والصورية يصدر
من كل منهما التقوم ويمكن ايضا ان نبق هذا الصدور الصادر عن الشيء الذي يدا على ما يصدر عنه
المراد بالاستقلال او بالانضمام صادق على كل من العلل فانه يصدق على العلة المادية
انه يصدر عنها لامر بانضمام العلل الباقية اليها كما انه يصدق على الفاعل الغير المستقل
ذلك الا ان الصدور في الاول يكون باعتبار المنضم لا المنضم اليه وفي الثاني باعتبار
المنضم اليه وامثال ذلك وان كان مخالفا لظاهر المتبادر لكنه كثيرا ما يتسامح في مثل
هذا المقام لظهور ما هو المراد ويمكن ايضا ان نبق ان هذا التعريف للفاعل اما تعريف غير
الفاعل فيعرف بالمقايسة مثل ان نبق العلة الغير الفاعلية ما يصدر عنها الاثر بانضمام
الغير ويجب ان يكون التقسيم المشار اليه بقوله وهي فاعلية ومادية وصورية وغائية
تقسيم المطلق العلم المعرف بعض افراده ما صرح به وبعض افراده قايسه ويؤيد

هذا التوجيه

ويؤيد هذا التوجيه ما في شرح المقاصد من انه قد يراد بالعلة ما يحتاج اليه الشيء بالمعلول ما يحتاج
الى الشيء فيكون في وجوده وان كانت العلة بمعناها لا ويشترط في الفاعل هو ما يصدر عنه الشيء اما بالاستقلال
او بالانضمام الغير اليه لما في شرح الحكيم من ان هذا التعريف بحسب اللفظ لا بحسب التحقيق لكون العلية
والمعلولية بمعنى التاثير والتاثير متصورين بالبديهة بمعنى علية التاثير والتاثير هما معنيا
الفاعلية والمنفعلية لا العلية والمعلولية الشاملين للعلل الاربع ومطابقتها لكن اسلوب
كلام المصنف بما يؤيد لكون التعريف لفظيا ويدل عليه صريحا كلام المواقف من ان تصور
احتياج الشيء الى غيره ضروري فالمحتاج اليه علة والمحتاج معلول ويشير اليه ايضا كلام
شرح المقاصد المنقول انفا وهو التحقيق لكن ذلك لا يدفع المواخذة المذكورة عن كلام
المصنف فتدبر حاما بيان الانقسام فعا نشاهد للمقاصد علة الشيء ما يحتاج هو عليه اما ان يكون
داخلة فيه او خارجة عنه فان كانت داخلة فوجوب الشيء بها اما بالفعل وهي العلة الصورية واما بالقوة و
هي العلة المادية وان كانت خارجة فاما ان يكون بها الشيء وهي العلة الفاعلية او لا جلها وهي العلة الغائية
وتحصيل الحولي ان اسم العلة الماهية لان الشيء يفتقر اليها في ماهيته كما في وجوده ولذا لا يعقل الا بهما او بما ينتزع
عنهما كالجنس والفصل وبحض الاخر بان يتم علة الوجود لان الشيء يفتقر اليهما في الوجود فقط
ولذا يعقل بدونهما قال ختام هذا الكلام ببيان امور الاول ان ما ذكره في بيان الحصر وجه ضبط
لانه دليل على الحصر لجواز فيما به الشيء هنا لا علة الشيء سواه الست قراه الثاني ان المراد
بالصورية والمادية الصورية والمادة ما لمنسب اليهما لا الاجزاء المصدق التعريف
عليها وكذا في الفاعلية والغائية وعند الاعتبار مثل خروج الشرط والالات في الاقسام
لكن يمكن ان يجعل في غاية الشيء وما ذهب اليه الامام من ان الشروط من اجزاء العلة
المادية ينطبق على ان التقابل انما يكون في العلة بالفعل معها البس يستقيم لانها خارجة عن المعلول

ويصرح هو ايضا بان المادية داخلة الثالث ما ذكرنا من اعتبار الفعل والقوة في الوجوب
وهو الموافق لكلام ابن سينا اولى من اعتباره في الوجود على ما ذكره الجمهور لان المادة اذا
تحقها الصورة يكون وجود المعلول معها بالفعل لا بالقوة فيدخل في تعريف الصورة فلا
يكون مانعا او يخرج عن تعريف المادة فلا يكون جامعا بخلاف الوجوب فانه بالنظر الى المادة
لا يكون الا بالقوة لا بالفعل وكان مرادهم ان الصورة ما يكون وجود الشيء معه بالفعل البتة
والمادة ما يكون الوجود معه بالقوة في الجملة ونحو لا انتقاض الرابع ان الجزء الغير الاخير
من الصورة المركبة يكون وجوب المعلول معه بالقوة لا بالفعل فيدخل في تعريف المادية
ويخرج عن تعريف الصورية فينتقض التعريفان جمعا ومنعا الا ان يراد بالقوة الامكان
بحيث لا ينافي الفعل لان الفساد ح اظهر الخامس ان حصر الجزء في المادة والصورة
مبني على ان الجنس والفصل ليسا جزئين من النوع بل من حمل على ما سبق تحقيقه وحمل
الامام مبنيا على انه لا تغاير بين الجنس والمادة ولا بين الفصل والصورة الا بحسب الاعتبار
وهو انما يتم لو كان الجنس ماخوذا من المادة والفصل من الصورة البتة حتى لا يكون للبسايط
الخارجية كالمجردات اجناس وفصول وقد صرح المحققون بخلافه السادس
ان من الشروط ما هو عدمي كعدم المانع فان كان من جملة العلة الفاعلية لزم استناد وجود المعلول
الى المعدوم ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم في الوجود
ضروري ولانه يلزم انسداد باب اثبات الصانع والجواب ان المؤثر في وجود المعلول
ان كان المعدوم ضرورة انعدام الكل بانعدام الجزء وهو باطل لان امتناع تاثير المعدوم
في الوجود ضروري وكلامنا ليس هو العلة الفاعلية بجملتها بل ذات الفاعل فقط وبلى
فليرجع الى الفاعل لتمامية شرائطه الثاني لا امتناع في استناد المعلول الى الفاعل مع عدم

مع عدم

مفروض ما من عدمه وقد يجاب بان الشرط انما هو امر وجودي حتى ان الامر العدمي لانه
لم يكشف عنه مثال الشرط اعني اي عدم العشبة لتيسير وال الرطوبة بل وجود اليبوسة الذي فيه عدم الرطوبة
الرطوبة كاد هل تقسم عدم الحادث من مبادي وجوده لا افتقاره الى الفاعل القادر له ملتنا الاحتياج
الاحتياج الى الشيء لا تعرض الاحتياج الى ما يقارنه ولهذا كان تقدم عدمه على عدمه وهو ليس من المبادي
الا بالعرض بمعنى ان اتصاف المبدا ثم قال ثم العلة اما تامة تكون مركبة من علة امور البتة واما ناقصة هي
بعض تلك التامة وقد يكون هو الفاعل وحده كالبسيط الموجد للبسيط ايجابا او قد يكون هو مع الغاية
كالبسيط الموجب للبسيط اختيارا او قد يكون هو مع المادة والصورة كالموجد للمركب عنهما
اما مع الغاية او بدونها واذا كانت العلة التامة مشتملة على المادة والصورة يمتنع تقدمها
على المعلول واحتياج المعلول اليها ضرورة ان جميع اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم
لكل منها انما يقع ان العلة بحسب تقدمها على المعلول ليس على اطلاقه بل العلة الناقصة
والتامة التي هي الفاعل وحدها او مع الشرط والغاية انتهى كلام شرح المقاصد وانما اقتصينا
كلامه لكونه اضبط واوفى بما قيل في هذا المقام واما حديث الجزء والغير الاخير من الصورة على
ما ذكر فليس بذلك لان التحقيق ان الصورة من حيث هي صورة لا يستتر كيب فان صورة
المركب لا يستتر كب من صورة اجزاء المادية مثلا صورة البيت لا يستتر كب من صور
اجزائه وتحليل صورة البيت من حيث هي صورة البيت واما ما قيل في توجيه عدم المنع
من انه كاشف عن امر وجودي فقال المحقق الشريف انه تكلف فان البديهة العقل لا يجوز ان
يكون المعدوم مؤثرا في الوجود ويجوز ان يتوقف عليه التاثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي
فيا هذا يجوز ان يكون من علة الشيء في وجوده امر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط
والمادة والصورة من حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه معا كالمعد

الحادث على وجوده زمانا بالحاجة الى ما نافى لكفى بعضا احتياج وجود الشيء الى غيره

فانه لابد من علية الطارئ على وجوده فعلى هذا تعلم ان العلة التامة من حيث الوجوب لا بد ان يكون موجودة
هو ان ماله مدخل فى وجوده من حيث الوجوب لا بد ان يكون موجودا او ماله مدخل فى وجوده من
حيث الوجود والعدم لا بد ان يوجد ثم يعلم هذا المعنى وجوب العلة التامة وحصولها واما انه
يجب وجود كل واحد من اجزائها فانما يحكم العقل به ضرورة ولا قام عليه برهان هذا وانما
حاولت صدالية العدم مستثنيا اما حيث تقدم العلة التامة المركبة على معلولها فقدم
الاشكال الوارد عليه فبحث اقسام السبق مع جوابه وهو الفرق بين مجموع الاجزاء والاجزاء
بالاسر والكل الافرادي فقد ذكره وقال فى المواقف العلة الناقصة متقدمة واما العلة التامة
مجموع امور كل واحد منها متقدم واما تقدم الكل من حيث هو كل ففيه نظر اذ مجموع الاجزاء
هى الماهية ولا يتصور تقدمها على نفسها فضلا عنها مع انضمام امرين اخرين انتهى
ولست خبيرا بما اسلفنا لك من الفرق المذكور لك الذى يبدى بين كل واحد من الاجزاء وبين مجموع
الاجزاء غير حاضر لاحتمال اجزائه بالاسر بالمعنى الذى سبق وهو مناط الجواب هنا واعلم
ان خلاصة تقرير الاشكال المذكور بان المعلول اذا كان مركبا فجميع اجزائه التى هى عينه يكون جزءا
من علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة عليها غير صحيح
اللهم الا ان يكون ذلك اصطلاحا اخر فليس مبنيا على كونه علة بالمعنى المذكور عن المحتاج
اليه والجواب عنه ايضا يظهر من الجواب عما سبق وهو ان لفظ العلة انما يطلق على الاجزاء
بالاسر وهى ليست عين المعلول لما هو عين المعلول هو مجموع الاجزاء بالمعنى الذى سبق
واجاب عنه المحقق الدوانى بان كل مفهوم كما يصدق على الواحد من افراده
يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على الواحد والكثير فمفهوم العلة ايضا
كما يصدق على كل واحد من افراده يصدق على الكثير منها كالانسان يصدق على

الحاصل

الواحد
والكثير فمفهوم العلة ايضا كما يصدق على الواحد كل واحد من افراده يصدق على جميعها فان
تلك الاحاد علل له علة كثيرة وان لم يكن علة واحدة فيكون مجموع المادة والصورة اثنين من افراد
علة الشئ لا فردا واحدا منها وكذا اجاب عنه سيد المدققين بانه ان اراد ان الاجزاء بجملته
جزء العلة فهو غير مسلم لان جزء العلة علة وجميع الاجزاء التى هى عينه ليست علة بل انما العلة كل
واحد وان اراد ان كل واحد منها جزء منها جزء منها فمسلم ولا يلزم كون المجموع علة بجواز
ان يكون اتصافها بالعلية من حيث الانفراد من حيث الاجتماع والوجه ما ذكرنا هذا ثم انه انما
فسر العلة التامة بما لا يتوقف الى امر خارج يحتاج اليه بما يمكن من كمال نية لان العلة التامة قد يكون
هى الفاعلية وحدها كما فى البسيط الصادر عن الموجب بلا اشتراط امر فى تاثيره ولا تصور
ما نعوا فيها الا امكان نوم ملحوظ من جانب المعلول فانا ناخذ شيئا ممكنا ثم نطلب
له والامكان الذى يوجد فى جانب العلة ليس من قدرة الفاعل وفيه من طالبه المسئلة
الثانية فى احكام تتعلق به احكام تتعلق بالعلة التامة من حيث هى مستقلة بالتاثير
فمنها امتناع تخلف وجود المعلول عن وجود العلة ولما كان العمدة فى العلة التامة هى الفاعل
لكون التاثير والايجاد الذى هو الاصل فى العلية منه غير المصنف عن العلة التامة بالفاعل
المستجمع لشرائط التاثير والاشارة الى ذلك صرح بكون الفاعل علة للتاثير
فقال **والفاعل مبدأ للتاثير وعند وجوده بجميع جهات التاثير يجب وجود المعلول**
والا لزم اما خلاف الفرض فى تلك الجهات او ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وامتناع ترجح المرجوح
فذلك لان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة التامة ان كان لتوقفه على امر منتظر لزم
خلاف الفرض وان لم يكن كذلك فاما ان يوجد المعلول فى زمان ثان فيلزم ترجيح وجوده
فى الزمان الاول بلا مرجح لان ترجيح التاثير من العلة مشترك بين الزمانين وهو ابى فى ذلك

كون الفاعل موجبا او مختارا لكون الارادة او تعلقها من الشرائط ايضا واما انه لا يوجد المعلول
اصلا فيلزم ترجيح عدمه على وجوده المترجح من ترجيح الفاعل وهذا ترجيح المرجوح بل على تقدير
وجود المعلول فى زمان ثان ايضا يلزم ترجيح المرجوح لكون وجوده فى الزمان الاول راجحا
على عدمه لا محالة وجميع ذلك مستحيل بديهة واتفاقا فالمنازع مكابر مقتضى بديهة
والاتفاق فالمنازع مكابر **ولا يجب مقارنة العدم** اى لا يجب كون عدم وجود العلة
التامة مقارنا لعدم المعلول اى لا يجب بحسب الزمان لما سبق من جواز استناد القديم الى
المؤثر لكون علة الافتقار هى الامكان وهذا الى المذهب تقول بوجوب مقارنة العلة
لعدم المعلول ولذلك يجعلون علة الافتقار هى الحدوث لا الامكان صريح ولا يتوهم لانه
مما تقدم اعنى وجوب وجود المعلول عند وجود المعلول عند وجود العلة التامة فلا يرد
ان المتبادر من هذا البيان حوالة المقارنة مع كونه بالطلاق قطعا المار انه يجب وجود
المعلول عند الوجود العلة التامة **ومنها** ان المعلول يفتقر فى البقاء ايضا الى العلة
التامة من حيث هى تامة كما يفتقر اليها فى ابتداء الوجود والى هذا اشار بقوله **ولا يجوز**
بقاء المعلول بعد اى بعد الفاعل المستجمع لجميع جهات التاثير من حيث هو كذلك
بالجميع الفاعل من حيث هو تام ويبقى المعلول موجودا وذلك لما مر من ان علة الافتقار
هى الامكان وان الامكان لازم لماهية الممكن ولما كان هذا الكلام فى معنى ولا يجوز بقاء
المعلول بعد تغير مع العلل قال **وان جاز فى العلل** الذى هو البعض
من العلل وذلك لكون المعد من العلل الناقصة بعيد الطارئ على وجوده ولما قال وان
جاز لا يحرز المعاني عن على صاحب الطارئ على وجوده مع قطع النظر عن سائر العلل
الشرائط فينبغى المعلول وان لا يجتمع فلا ينتقض بقاء المعلول بعد المعد فى تهيئة

الجليه

والامكان ثم ان الدليل المذكور اعنى كون علة الافتقار هى الامكان اللازم للماهية الممكنة
انما يدل على امتناع بقاء المعلول بدون علة تامة من حيث هى تامة واما انه يجب ان يكون
العلة المبقية بعينها العلة الموجدة اولا كما نص به كلام المصنف فيجب ان يكون هذا
هو المراد هاهنا والاحاديث الافتقار الممكن فى البقاء الى العلة مطلقا قد مر سابقا
فيلزم التكرار فلا يدل عليه هذا الدليل لكن لا يخفى انه يجب ذلك فى الفاعل دون الشرائط
فلا يجوز تبدل الفاعلين على معلول واحد شخصى وان جاز التبدل فى الشرائط كما
كان فصل ما ذكرتم من وجوب انعدام المعلول عند انعدام العلة باطل لما نشاهد من بقاء
الابن بعد الاب والبناء بعد البناء وسخونة الماء بعد النار قلت ذلك من العلل المعدة
وكل منها فى العلل الموجبة فان الاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا للمادة لقبولها الصورة وانما
تاثيره فى حركات وافعال بعض الى ذلك وتعلم بانعدام فصل مباشرته وعلى هذا
هذا القياس سائر العلل فان البناء انما يؤثر فى حركات يفضى الى ضم اجزاء البناء بعضها
الى بعض وجوده انما هو اثر لتماسك المعلول بسبب العنصر والنار انما يؤثر فى
استعداد مادة الماء لقبول السخونة بابطال استعدادها القبول لضدها
اعنى البرودة وعلة السخونة هى المفارق الذى يكسو العناصر صورها
ومنها ان الفاعل المستقل اذا كان واحدا من جميع الجهات بحيث
لا يكون فيه كثرة الاجزاء ولا كثرة الوجود والماهية ولا يكون متصفا بصفة
حقيقية زائدة فى الخارج واعتبارية زائدة فى العقل لا يتوقف فعله على شرط
والة فلا يمكن ان يصدر عنه فى مرتبة واحدة الا معلول واحد على ما ذهب
اليه الحكماء خلافا للمتكلمين والى ذلك اشار بقوله **ومع وحدته يتحد المعلول**

سواء كان الفاعل موجبا او مختارا اختيارا ارادته نفس ذاته والحكماء يسمون مثل
هذا المختار الفاعل بالرضا واما اذا كان ارادته زايدة على ذاته وهو الذي يسمى الفاعل
بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان غير ارادته بالفعل سواء تعدد ارادته زايدة على
ذاته وهو الذي يسمى الفاعل بالقصد فهو خارج عما نحن فيه لان فيه اثنينية
بالفعل سواء تعددت ارادته او تعلقها او لا فلا يكون واحدا من جميع الجهات وانما قلنا
ذلك فقال الشيخ في الاشارات تنبيه مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها اعني
مفهوم ان علة ما بحيث يجب عنها ب واذا كان الواحد يجب عنه اشيئان من حيثيتين
مختلفين المفهوم مختلفي الحقيقة واما ان يكونا من مقوماته او لوازمه او بالتفرق
فان فرضناهما من لوازمه عاد الطلب جذعا فينتهي الى حيثيتين مختلفي المفهوم مختلفي
الحقيقة اما للمهية واما لانه موجود واما بالتفرق فكل ما يلزم عنه اثنان معا ليس
احدهما بتوسط الاخر فهو منقسم الحقيقة وقال المصنف في شرحه يريد بيان ان الواحد
الحقيقي لا يوجب من حيث هو واحد الا شيئا واحدا بالعدد وكان هذا الحكم قريب
من الوضوح ولذلك وسم الفصل بالتنبيه وانما كثرت مدافعة الناس اياه لاغفالهم عن
معنى الوحدة الحقيقية وتقريره ان قولنا مفهوم كون الشيء بحيث يجب عنه ا غير مفهوم
كونه بحيث يجب عنه ب واذا كان هذا غير مغاير للاخر ويغاير المفهومين يدل على
تغاير حقيقتيهما فاذن المفروض ليس شيئا واحدا بل هو شيئان او شيء موصوف
بصفتين متغايرتين وقد فرضناه شيئا واحدا هف وهذا القدر كاف
في تقرير هذا المعنى والزيادة الوضوح قال وهذان الشيئان اما ان يكونا من
مقومات ذلك الشيء الواحد او من لوازمه فان كانا من لوازمه عاد الكلام

الاول

الاول بعينه ولم يقف حتما الا ان ينتهي الى ما هو من مقوماته انتهى فان قيل ان اعتبار ان لا حيثية الحيثيات
عارضات للواحد الحقيقي بالقياس الى معلولية ولا يقدح ذلك في كونه واحدا حقيقيا
قال ان اريد تغاير حقيقته ما لم يعرض له هذان المفهومان حتى يلزم ان لا يكون ذلك الواحد
واحدا حقيقيا فلا نسلم ان تغاير مفهومي العارضين يدل على تغاير حقيقة معروضيهما
لجواز ان يعرضا لحقيقة واحدة لا تغاير ولا تعدد فيهما وهل النزاع الا فيه قلنا
العلة الموجبة للمعلول يجب ان يكون لها خصوصية معه ليست مع غيره اذ لولاها لم يكن
اقتضاؤها اولى لذلك فلا يتصور صدوره عنه فهو كل صادر يجب ان يكون للمصدر
خصوصية مع الصادر ليست تلك الخصوصية بعينها مع غيره يستصحب بها كونه صادرا
لذلك الصادر فاذا لم يكن مع العلة امور متعددة لا داخلة ولا خارجة بل كانت ذاتا بسيطة
لا كثرة فيها بوجه من الوجوه فلا شك ان تلك الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتصور
كون الخصوصية انما يكون بحسب الذات ولا يتصور كون الخصوصية الذاتية للذات واحدة
خصوصية حقيقية من جميع الجهات متعددة بالضرورة فالمراد بتغاير حقيقة المفهومين
اعرفا عليه بها او عليته لذلك تغاير حقيقة معروضيهما الذي هو ذات الفاعل اذ لا بد في
تعليق في ذات الفاعل ولو بحسب الاعتبار من خصوصيات هناك حصوصيات ولا تترتب عليهما
علينا فلا يكون ناقص واحدا حقيقيا واحدا حقيقيا هف ثم ان الامام عارض ذلك
بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر وقد
يوصف باشياء كثيرة كقولنا هذا الرجل قائم وقاعد وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر
للسواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك
الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة فيعود التقسيم المذكور حتى يلزم ان الواحد لا يسلب

عنه الواحد ولا يوصف الا بواحد ولا يقبل الا واحدا واجاب عنه المصنف بان سلب الشيء عن الشيء
واتصاف الشيء بالشيء وقبول الشيء للشيء لا يتحقق الا بعد حصول شيئين والحكم لا يعرض لهما الا من
الشيء الواحد من حيث هو واحد بل يستدعي وجود اشياء فوق واحد تتقدمها حتى
يلحق تلك الامور بتلك الاشياء باعتبارات مختلفة وصدور الاشياء الكثيرة ليس
كذلك بيانه ان السلب يفتقر الى ثبوت مسلوب عنه ومسلوب يتقدمانه ولا يكفي
فيه ثبوت المسلوب عنه فقط وكذلك الاتصاف يقتضي ثبوت موصوف
وصفة والقابلية الى قابل ومقبول اولا قابل حتى يوجد القبول عنه واختلاف
المقبول عنه واختلاف المقبول كالسواد والحركة يقتضي اختلاف حال القابل
فان الجسم يقبل السواد من حيث ينفعل عن غيره ويقبل الحركة من حيث يكون حال
لا يمتنع خروجه عنها واما صدور الشيء عن الشيء فلا يكون في تحققه فرض شيء واحد
هو العلة فلا امتنع استناد المعلولات الى مبدأ واحد لا بقي الصدور ايضا لا يتحقق
الا بعد شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق بمعنيين احدهما
امر اضافي يعرض العلة والمعلول من حيث يكونان معا وكلامنا ليس فيه والثاني كون العلة
بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة
لهما ولا كلام فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك الامر قد يكون هو
ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون الواحد حالة
يعرضها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة ما واما اذا كان المعلول فوق
واحد فلا محالة يكون ذلك الامر مختلفا ويلزم منه الكثرة في ذات العلة
كلامه هذا الكلام المصنف في شرح الاشارات فما قلنا الواحد الحقيقي المذكور

متصف

متصف في حد نفسه بالخارج بالسلوب والاضافات والعلم بكن هي متحققة في الخارج ولا تتوقف
ذلك الاتصاف على تعقل المسلوب عنه والمسلوب عنه فان المراد من السلب والاتصاف والقبول
ليس هي الامور العقلية الاضافية بل كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء اخر وكونه بحيث يتصف
به وكونه بحيث يقبله على قياس ما ذكر في الصدور وانما المتوقف على تعقلها هو العلم
بالاتصاف فاتصافه بها في حد نفسه بحسب الخارج ان كان من جهات متعددة لم
يكن هو واحدا حقيقيا والا انتقض الدليل بما قلت تقدم كون الشيء بحيث يصدر عنه
امر على ذلك الامر الصادر معقول بل واجب لكونه مقتضى العلية والصدور واما
تقدم كون الشيء بحيث يسلب عنه شيء على ذلك الشيء المسلوب فليس معقول اذ حيث لا تشكل
لا في الخارج ولا في التعقل لا يتصور فيه تحقق السلب ولا يحقق كون الشيء بحيث يسلب
عن المسلوب ليس بواجب ولا يقتضيه كون الشيء مسلوبا عنه وهذا القدر يكفينا في دفع النقض
كما لا يخفى على الفطن ثم انه نقل عن الشيخ انه لما طلب بهمنيار منه البرهان على هذا المطلب
كتب اليه لو كان الواحد الحقيقي مصدرا لامرين كا وب مثلا كان مصدرا الا وليس ا
لان ب ليس ا والا اجتماع النقيضين وانت خبير بان مراده من احد النقيضين
هو كونه مصدر الا المروض ومن النقيض الاخر هو عدم كونه مصدرا الا اللازم من فرض
كونه مصدرا لما ليس ا اعني ب اذ مصدر غير ا ح فاجاب عنه بان نقيض صدور
ا هو لا صدور ا لا صدور لا ا اعني ب حتى قال الامام في المباحث المشرقية والعجب
ممن يفني عمره في الدلالة الملحمة عن الغلط وتعلمها ثم اذا جاء الى هذا المطلب الاشرف
في العرض استعاله حتى وقع في غلط يضحك الصبيان انتهى فانظر كيف انعكس
السنيع عليه والكاتبي في شرح الملخص بعد ايراد المنع المذكور قال ولو سلم فلا تناقض

[illegible]

[illegible]

بين دونها صدر عنه آ ولم يصدر عنه آ لا نفصال طلقتان وان قيدت احديهما بالدوام
كانت كاذبة واجاب عنه المحقق الدواني بان المطلقتين انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان فاذا
اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق وههنا جميع الحيثيات بمنزلة الازمنة اذ لا معنى
لاعتبار الزمان ههنا وان اريد بالمطلقتين ما يفيد الحكم فيه بعموم الحيثيات مع الدوام ومقابل
بعموم ما وقع المنقول انما جاز صدق المطلقتين بهذا المعنى لاحتمال اختلاف الحيثية واما
اذا اتحد الحيثية فلا يمكن صدقهما معا وذلك ظاهر ثم انه تمسك في الاستدلال على هذا المطلب
في التحصيل صريحا بدليل الوجوب السابق فيه حيث قال قد تقرر انه ما لم يجب صدور الشيء
من موجبه لا يصدر عنه فان صدر من آ ج من حيث يجب صدور ب عنه كان من حيث
يجب صدور ب عنه ما ليس ب فلا يكون ما ذكره صدور ب من آ واجبا انتهى وكلام
الاشارات المنقول ايضا يشير الى ذلك وكلام الشفاء ايضا صريح فيه حيث قال ولا يكون ما يكون
من الاول الا على سبيل اللزوم اذ صح ان واجب الوجود لذاته واجب الوجود من جميع جهاته وقد بينا
من بيان هذا الغرض قيل فلا يجوز ان يكون اول الموجودات عنه وهي المبدعات كثيرة لا بالعدد
ولا بالانقسام الى مادة وصورة لانه يكون لزوم ما يلزم عنه هو لذاته لا لشيء آخر والجهة والحكم
الذي في ذاته الذي يلزم عنه هذا الشيء ليست الجهة والحكم الذي في ذاته الذي
يلزم عنه لا هذا الشيء بل عنه ذلك فان لزم عنه شيئان متباينان بالقوام او شيئان متباينان
يكون منهما شيء واحد مثل مادة وصورة لزوما معا فانما يلزمان عن جهتين مختلفتين
في ذاته وتلك الجهتان ان كانتا لا في ذاته بل لازمتين لذاته فالسؤال في لزومهما ثابت حتى يكونا
من ذاته فيكون منقسما بالمعنى وقد منعنا هذا قبل وبينا فساده انتهى وهذه الدعوى
انما هي لنفس اقتضاء الذاتي الذي في جنبه العلة الفاعلية التامة وينبغي ان يحمل عن

تلك

- بان الحكم بما يشابه نظري في هذا المطلب ظهور انه اما ان يجب بكون مقتضى الشيء
وموجبه من حيث هو موجبه ومقتضاه مغايرا لمقتضى الآخر وموجبه من حيث
هو كذلك مما يلحق بالضروريات ولهذا لم يستدل الشيخ عليه حيث انتهى الكلام اليه
في هذا المطلب لا في الشفاء ولا في الاشارات وما نقل عنه في جواب بهمنيار
ايضا مبتني على ذلك فهو ايضا تنبيه ليس باستدلال بل مجرد تنبيه فقط وعند هذا
هذا يظهر صحة ما نقل من ان امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي متفق عليه حيث
كان الفاعل موجبا او مختارا لا في هذا الفاعل وذلك لان مراده من المختار
هو الفاعل بالاختيار الحر كما هو رأي الجمهور فيكون الفاعل بالاختيار
الذاتي الموجب على ما هو رأي الحكماء داخلا في الموجب وبالجملة فالظاهر هو الاتفاق
في امتناع صدور الكثير عن الواحد الحقيقي اذا كان موجبا ومما يؤيد ما ذكرنا فالحق
ما ذكره الشارح القديم من ان الحكم بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بديهي لا يتوقف
الا على تصور طرفيه فان وقع فيه تردد بالنسبة الى بعض الاذهان فانما هو بسبب
عدم تصور طرفيه على الوجه الذي تعلق به الحكم ويدل على ما ذكر ما نقلنا من المصنف
في شرح الاشارات فان مراده ذلك كما صرح به المحقق الشريف ثم بعض الكثرة
باعتبار كثرة الاضافات اشارة الى كيفية صدور الكثرة عن
المعلول الاول ليندفع ما عسى ان يتمسك به المخالف في الحكم المذكور من قوله لو امتنع
ان يصدر من الواحد الا الواحد لزم ان لا يوجد شيئان الا واحدهما علة للآخر اما بواسطة
او بغير واسطة وهذا ظاهر الفساد فان وجود موجودات لا يتعلق بعضها
ببعض معلوم بالضرورة وبيانها موافقا لما ذكره في شرح الاشارات

للذات الاول لم يتجرد والتحصيل المبدء الذي استفاده من الاول لحيثيتان وفي الثالث الامكان
والوجوب المتاخر عن الهوية ومثال ذلك بالعقل باخر الهوية عن الوجود لها بالعقل تقدمها
عليه فيهما وفي نائبه المراتب مع الوجود والتعقلات في ثالثتها امكان قيل ان هذه الامور ان كانت
موجودة في الخارج لزم صدور الكثرة في المرتبة الاولى من الواحد الحقيقي وان كانت
امورا اعتبارية لم يكف كون مصدر العلة للمعلولات الكثيرة الموجودة في الخارج ولو منعنا
مثل هذه الكثرة الاعتبارية فان يكون مصدر المعلولات الكثيرة من الواحد لانه تعالى
اذا لاحظ مع السلوب والاضافات الكثيرة قلنا هذه امور متحققة في نفس الامر كما عرفت
وليست عدمية او اعتبارية محضة ومع التسليم كونها كذلك فليست عللا مستقلة بانفسها
بل هي شروط وحيثيات تختلف احوال العلة الموجودة بها والاعتبارات تصلح لذلك
بالاتفاق وهذا بخلاف السلوب والاضافات الملاحظة مع الاول تعالى فانه لا يمكن ان
تتحقق تلك السلوب والاضافات في نفس الامر الا بعد ثبوت الغير ضرورة اقتضاء السلب
المحقق في نفس الامر مسلوبا متحققا في نفس الامر وكذا اقتضاء الاضافة المتحققة في نفس
الامر منوبا متحققا في نفس الامر فلو صح استناد ثبوت الغير الى السلوب والاضافات لزم الدور
لا محالة وما نقلت من حيلة السلب في العلية لا يتوقف على تحققه وثبوته فان المعلول لا يتوقف
على عدم المانع انما يكون حيث يتصور المانع وتعقل ممانعته ويكون المانع مما يتصور
ويعقل ممانعته فلا يلزم تحقق وثبوت اصلا فلذلك لا انتقاض ثبوته وسلبه فاذا لم يكن للسلب
تحقق اصلا لا يعقل اتصاف العلة به اصلا فلا يمكن ان يستند به جهة العلية
فليتفطن ثم ان العقل الاول بما له من حالة عند مبدئه تام تعقله للمبدء ووجوب
وجوده منه يصير مبدء العقل الآخر بماله من حالة عند ذاته اعني الحالتين الباقيتين

ليس

مبدء الفلك الاول وهذا الوجوب يكون الامر الصوري مبدء للكائن الصوري ويكون
الامر الاشبه بالمادة مبدء للكائن المناسب للمادة فعلة الجرم عنه نفسه هي التي هي اشبه
بالمادة فعلته الفلك وهذا التفصيل معتبر ايضا في مثل الحالتين اللتين لم يعتبر فيهما
للجرمي الفلك اعني صورته ومادته فحالة الامكان من حيث كونه بالفعل يصير مبدء الصورة
الفلك وحالة الامكان من حيث كونه بالقوة مبدء للمادة وهكذا الحق في الاجرام السماوية الى العقول
الربانية انتهى والمنتهى الى عقل هو مبدء الهيولى العناصر وليس اذا كان الاحتمال في الكون عن
جهات الاختلاف التي في كل عقل يوجب وجود مختلف حتى يجب ان يصدر عن كل عقل
عقل وفلك لا الى نهاية فان الموجب لا ينعكس كليا والسبب في ذلك ان العقول ليست
متفقة الانواع حتى تلزمها اتفاق مقتضياتها هذا ملخص ما في الاشارات وشرحه وقال
الامام الشيخ خبط في هذا الكتاب وسائر كتبه لان كلامه مشعر تارة بانه يصدر عقل وفلك
عن العقل الاول لحيثيتي الامكان والوجوب وتارة بانه يعقل نفسه يعقل غيره ولقد كان من
الواجب عليه ان يفصل فان الحجة المحررة لا تفي بهذا الموضع فقال الشيخ
لم يجعل الوجوب وحده مصدر العقل آخر في موضع من كتبه التي وقعت الي كالشفاء والنجاة والمبدء
والمعاد والمباحثات والاشارات وغيرها من رسائله بل جعل عقل الاول الموجب لوجوده
مبدء العقل الآخر ولعله ذهب في كتاب آخر وقع الى هذا الفاضل الى ما يخالف ذلك واما
جعل الامكان وتعقل النفس مبدأين لشيء فذلك ما ذكر ولا مناقضة بينهما كما مر واما الحجة
التي ذكرها فهي لا تليق بهذا الموضع فغرض هذا الممر قد كفى للشيخ بحجيته في موضع من
السن الفضلاء فيه فضل وشرف الى النهى وقد شنع ابو البركات البغدادي على الحكماء بانهم
لم يسندوا المعلولات التي في المراتب الاخيرة الى المتوسطة والمتوسطة الى العالية حالها

بيد تقديم مقدمة هي انا اذا فرضنا مبدأ اول وليكن ا وصدر عنه شيء واحد وليكن
ب فهو في ثاني المراتب معلولا له ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط ب
شيء وليكن ج وعن ب وحده شيء وليكن د فيصير في ثانية المراتب شيئان
لا تقدم لاحدهما على الاخر وان جوزنا ان يصدر عن ب بالنظر الى شيء
اخر صار في ثانية المراتب ثلثة اشياء ثم من الجائز ان يصدر عن ا بتوسط
ج وحده شيء وبتوسط د وحده ثان وبتوسط ج د معا ثالث وبتوسط
ب ج رابع وبتوسط ب د خامس وبتوسط ب ج د سادس وعن
ب بتوسط ج سابع وبتوسط د ثامن وبتوسط ج د تاسع وعن
ج وحده عاشر وعن د وحده حادي عشر وعن ج د معا ثاني عشر
وتكون هذه كلها في ثالثة المراتب ولو جوزنا ان يصدر عن سافل بالنظر الى
ما فوقه شيء واعتبرنا الترتيب في المتوسطات التي تكون فوق واحد صار
ما في هذه المرتبة اضعافا مضاعفة ثم اذا جاوزنا هذه المراتب جاز وجود
كثرة لا يحصى عددها في مرتبة واحدة الى ما لا نهاية له وهو ان في المعلول
الاول يعرض كثرة باعتبار كثرة اضافات يتحقق بحسب صدوره عن المبدأ
الاول فان له هوية وجودا او امكانا بالذات ووجوبا بالغير وتعقلا للذات
وتعقلا للمبدأ فهذه امور متكثرة عرضت فيه باعتبار اضافات متكثرة
تحققت هناك فباعتبار انه صدر عن المبدأ عرض ان يكون له وجود وباعتبار
ان له هوية مغايرة لهوية الاول عرض ان يكون ممكنا وباعتبار نسبة وجوده
الى سببه الموجب له عرض ان يكون واجبا بالغير وباعتبار ان يكون انه مجرد قائم

لهويته وتعقل لمبدأ النسبة مع هويته
الى الجوهر الراسخ باعتبار التعقل
الى الصفة تكون ملحوظا

بذاته عرض له ان يكون عاقلا لذاته ولمبدأه فهذه امور ستة اثنان منها يشتركان في انها حالة
في ذاته من حيث كونه بالقوة وهما الهوية والامكان واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدأه فانهما
حالة من حيث كونه بالفعل واثنان هما الوجوب والتعقل لذاته فانهما حالة في ذاته من حيث
كونه بالقوة لفصل واثنان هما الوجوب والتعقل لمبدأه في انهما حالة المستفادة من
مبدأه ويعتبر كلا عتبار ويعبر عن هذه الاشياء بالتثليث الموجود في العقل الاول باعتبار
ان الاولى والثانية من هذه الثلثة حالة في ذاته والثالثة يعبر عنهما بانهما حالة بالقياس
الى صدوره ويعبر عنها بالنية والصادر الاول من هذه الجملة هو الوجود فان الصادر كان
له هوية مغايرة للمبدأ الاول وهي المسماة بالماهية وهي من حيث الخارج تابعة للوجود
لان المبدأ الاول لو لم يفعل شيئا لم يكن ماهية اصلا لكن من حيث العقل يكون الوجود تابعا
لها لكونه صفة لها وهما متحدان في الخارج متغايران في العقل كما تحقق ذلك
فالمعلول الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة لهما فانه اذا ليست ماهية
المعلول الاول عبارة عنهما معا والاربعة الباقية لازمة لهما فانه اذا ليست ماهية
المعلول الاول وحدها الى وجودها عقل الامكان وهو لازم لتلك الماهية بالقياس الى وجودها
ولذا ليست لا وحدها بل بالنظر الى المبدأ الاول واذا اعتبر كون الوجود الصادر من
الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته واذا اعتبر ذلك لزمه للمبدأ الاول
واذا اعتبر كون الوجود الصادر عن الاول وحده قائما بذاته لزمه ان يكون عاقلا لذاته
واذا اعتبر ذلك لزم مع المبدأ الاول لزمه ان يكون عاقلا للاول فالعقل الاول يتناول
هذه الامور الستة تضمنا والتزاما مع واحد منها في اول المراتب وهو الوجود
وثلثة منها في ثالثتها هي الهوية اللازمة للوجود باعتبار مغايرته للمبدأ الاول والتعقل

ان ينسب الكل الى المبدأ الاول ويجعل المراتب شروطا معدة لافاضته تهوي فالمصنف
هذا من واحد لينسبه المواخذات اللفظية فان الكل متفقون على صدور الكل منه جل جلاله
وان الوجود معلول له على الاطلاق كان لنشأ هل في تعاليهم واستندوا معلولا الا ما يليه
كما يسند ومن الى العلل الاتفاقية والمرضية والى الشروط لم يكن ذلك منافيا لما استسوه
وبنوا اسأالهم عليه اقول ولعل هذا لاجل اسناد الكل اليه تعالى هو السبب الباعث لهم على
ان يعتبروا الجهات في المعلول الاول فالافلاك دست قادس العكسه للمبهما المذكورة
علم توقف حصول الكثرة في المعلولات على اعتبار الجهات فانه اذا اصدر العقل الاول
جاز يقتضي الملكية المبهمة ان يصدر العقل الثاني والفلك الاول معا في مرتبة واحدة
واحدة احدهما عن المبدأ الاول بواسطة العقل الاول اصلا لكن ذلك مناف لما اسسوه
حققوه في علومهم الالهية من استناد الكل اليه وهو مقتضى التحقيق مناط التوحيد
وعند هذا يظهر فساد ما توهمه القوشجي حيث نقل كلام المقدمة يعنون الى مناهجها
اخر ثم قال وعلى هذا الوجه يكون الجهات الموجبة للتكثر امورا موجودة لا اعتبارية
هذا او لتتم ما قال المصنف في شرح الاشارات في هذا الموضع انما اطلبنا القول فيه
لان اكثر الفضلاء الذين لم يتعمقوا في الاسرار الحكمية ذلجوا في حل المسئلة ولعلهم
بجملتهم ربما تحصل المتقدمين من الحكماء ما يستبع عليهم **ومنها** امتناع
توارد العلتين المستقلتين على واحد شخصي واليه اشار بقوله **وهذا الحكم**
اي قولنا لا يصدر عن الواحد الا الواحد **ينعكس على نفسه**
اي بقلا يصدر صدر الواحد الا من الواحد اي على سبيل الاستقلال بدليل كون المسئلة
في احكام العلة المستقلة كما عرفت وذلك لوجهين الاول انه لو كان

كل واحدة من العلتين بخصوصها علة مستقلة لمعلوم واحد بخصوصه
كما هو المفروض لزم احتياجه الى كل واحدة واحدة منها لكونها علة له واستغنائه
عن كل واحدة منها لكون الاخرى مستقلة في عليته وهو محال واما لو لم يفرض
كون كل واحدة منهما بحيث يحتاج المعلول اليها بخصوصها بل الى ايتهما كانت
فيكون العلة هو القدر المشترك بينهما فيكون خارجا عما نحن فيه الثاني
انه لو توقف على كل واحدة منهما كان مجموعهما ما يتوقف عليه المعلول
فلا يكون شيء منهما علة مستقلة لكونه بعض مجموع ما يتوقف عليه المعلول
والعلة المستقلة هو مجموع ما يتوقف عليه المعلول هف ولو توقف على
واحدة منها بعينها كانت هي العلة دون الاخرى او لا بعينها بل على احديهما
لا على التعيين كان خارجا عما نحن فيه كما عرفت ولو لم يتوقف على شيء منهما
علة له هذا اذا كان فرض كون العلتين مجتمعتين واذا لم يفرض اجتماعهما
بل فرض تناولهما ابتداء ومعاقبتهما فالمشهور هو الجواز والحق التنزيف
جوز التناول الا ابتداء دون التعاقب حيث قال استحالة ان يكون لواحد
شخصي علتان مستقلتان على سبيل البدل ممتنعا الاجتماع بان يكون
كل واحدة منهما بحيث لو وجدت هي ابتداء وجد ذلك المعلول الشخصي
واما ان يوجد احدى تينك العلتين فتوجد المعلول ثم يعدم هذه العلة
ويوجد الاخرى فهو مستحيل لان المعلول الشخصي ان انعدم بانعدام
الاولى ثم وجد بايجاد والثانية لزم اعادة المعدوم وان لم ينعدم اصل
الوجود حاصلا له بايجاد الاولى فلا كانت الاخرى علة مستقلة وجب ان

يكون مفيدة للمعلول اصل الوجود ايضا فيلزم تحصيل الحاصل ولا يمكن ان يقال
انها يفيد بقاء الوجود الحاصل بالعلة الاولى اذ لا يلزم ان يكون علة مستقلة
والمفيد دخلا فانتهى والتحقيق امتناع كلاهما جميعا وذلك لانه قد مر انه
لا بد للعلة من خصوصية ترجح بها وجود معلول معين من حيث هو معين دون
اخر ولا يجوز ان يكون تلك الخصوصية مشتركة بين هذين المعينين هذا
المعين وبين غيره الا لما صلحت لان يكون مرجحة لهذا المعين من حيث هو
هذا المعين بل للقدر المشترك بينه وبين غيره فيحتاج خصوصية واحدة
للعلة الواحدة بالقياس الى علتين بل لو فرض لكان لا محالة بالقياس الى
القدر المشترك بين العلتين فظهر انه كلما فرض تعدد في العلة كانت الخصوصية
الواجبة تحققها للعلة للقدر المشترك بين المتعدد لا لكل واحد بخصوصه واما
انه هل يصح عليه القدر المشترك للمعلول المعين ام لا فالتحقيق انه يصح في غير
الفاعل لا في الفاعل لان الفاعل هو المفيد للوجود والعقل يحكم بوجوب كون
مفيد الوجود اقوى تحصلا واتم وجودا من المستفيد كما لا يخفى ويدل على ذلك
كلام الشيخ في الهيات الشفا حيث قال بعد ما حقق ان الصورة من حيث هي
صورة شريكة لعلة الهيولى بهذه العبارة ولقائل ان يقول ان تلك العلة والصورة
ليس واحدا بالعدد بل واحد بالمعنى العام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد
وهناك كذلك ولمثل طبيعة المادة فانها واحدة بالعدد فنقول انا لا نمنع ان
يكون الواحد بالمعنى العام المستحفظ وحدته عمومه بواحد بالعدد علة للواحد بالعدد و
هناك كذلك فان الواحد بالنوع مستحفظ بواحد بالعدد وهو المفارق فيكون

ذلك الشيء يوجب المادة ولا يتم ايجابها الا بواحد امور مقارنة ايها كانت
انتهى ولا يخفى جريان هذا الدليل في صورة الاجتماع وغيرها هذا هو الكلام في الواحد
بالشخص علة ومعلولا واما الواحد بالنوع فلا يجوز ان يكون الماهية النوعية من
حيث هي واحدة بالنوع من غير اعتبار تكثر اجزاء وحيثيات مختلفة الانواع فيها
مصدرا او علة المختلف بالنوع لان يقتضي الصيغة الواحدة من حيث هي واحدة يجب
ان يكون واحدا كما في الماهية الواحد بالشخص ولو اعتبرت لا من حيث هي واحدة بل
باعتبار اشتمالها على جنس وفصل او حيثيات مختلفة النوع كالتشخصات لكانت
خارجة عما نحن فيه ويجوز صدور المختلف بالنوع عنها لا محالة واما عكس هذا
الحكم اعني انه هل يجب انه لا يستند والواحد بالنوع الا الى واحد بالنوع كما في الواحد
بالشخص ام لا فالتحقيق انه لا يجب كما اشار اليه بقوله وفي الواحدة النوعية
لا عكس اي لا يمتنع اجتماع العلتين المستقلتين النوعيتين على المعلول الواحد
النوعي بمعنى ان يقع بعض افراده بهذه وبعضها بتلك وذلك لان الاتفاق
في اللازم لا يقتضي الاتفاق في الملزوم لكن يجب هناك اعني حيث يجوز وقوع
افراد النوع الواحد بعلة وبعضها بعلة اخرى مخالفة للاولى بالنوع ان يكون
مادة قابلة للتكثير الافراد المتحدة بالنوع لان تكثر الماهية النوعية يحتاج
الى مادة كذلك على ما تقرر ولا يكون في ذلك مجرد الاختلاف في العلل فلو كانت العلل
مختلفة بالنوع ولم يكن مادة قابلة كذلك يجب لا محالة ان يكون ما يقتضيه كل واحدة
مخالفا بالنوع لما تقتضيه الاخرى وعلى هذا يبتني حكم الشيخ في الهيات الشفا
بان العلة المستكثرة التي في المعلول الاول وبها يمكن صدور الكثرة منه ان كانت

مختلفة الحقائق كان ما يقتضيه كل واحد منها غير ما يقتضيه الاخر في النوع
فلا مخالفة بينه وبين ما ذكره المصنف من انتفاء العكس في الوحدة النوعية كما توهم
المحقق الدواني وقد يمثل للواحد النوعي المعلل بعلتين مختلفتين والمضادة
على تقدير كونهما وجوديين اعني موجودين في الخارج فان مخالفة السواد للحلاوة
مثل مخالفة الحلاوة للسواد فهما متحدان بالنوع مع كون كل واحد منهما
معللا بمحل المخالف بالماهية لمحل الاخر وكذا مضادة السواد والبياض
وقد يمثل ايضا بالحرارة المعللة تارة بالنار وتارة بالشمس وتارة بالحركة
على كونها متحدة بالنوع واما التمثيل بافراد الحرارة النارية المستندة الى افراد
النار كما فعله شارح المقاصد فليس هذا لانه مع اعتبار الافراد يكون كل
من العلة والمعلول متعددا وان لم يعتبر الافراد كانت العلة هي الطبيعة
النارية كما ان المعلول هو طبيعة الحرارة وكذا دفع المناقشة بكون الحرارة
المستندة الى النار والشمس والحركة متحدة بالنوع بان المراد من النوع ما هو
اعم من الحقيقي كما لا يخفى المسئلة الثالثة في احوال العلة مطلقا سواء كانت
تامة او غير تامة مع معلولها فمنها ان العلية والمعلولية من الامور
الاعتبارية الغير المتاصلة في الخارج على ما قال النسبتان يعني العلية
ولهذا لم يقل وهما اي العلة والمعلول وان كانت العلة من حيث هي علة والمعلول
من حيث هو معلول ايضا كذلك من ثواني المعقولات التي قد سبق ان المراد
منها ما يشمل الاعتبارات التي لا يكون الخارج ظرفا لوجودها وان كان
ظرفا لانفسها ومنها ان بينهما مقابلة التضايف فان كلا منهما انما

تعقل بالقياس الى الاخر فيكون تعقلهما معا على ما هو المراد من التضايف
كما عرفت ومنها انهما قد يجتمعان في الشيء الواحد بالنسبة الى
امرين كما في العلة المتوسطة فانها علة قريبة للمعلول ومعلولة للعلة
البعيدة ومنها انهما اعني العلة والمعلول لا يتعاكسان فيهما اي في
العلية والمعلولية بان يكون ما هو علة لشيء معلولا له ايضا وهذا المعنى يقال
له الدور وهذه الاحكام كلها ضرورية ومنهم من جعل الحكم الاخير اعني
بطلان الدور نظريا واستدل عليه بان علة الشيء متقدمة عليه فلو كان
الشيء علة لعلته لتقدم على نفسه بمرتبتين واعترض عليه الامام بان المراد
من التقدم لو كان نفس العلة يكون معنى تقدم الشيء على نفسه هو علية لنفسه
وهو عين المتنازع فيه وان كان امرا وراء التقدم فلا بد من تصوره فانا
لا نفهم للتقدم بالذات سوى العلية وعلى تقدير ثبوته فلا تم ثبوته للعلة
واجيب عنه بان معنى تقدم العلة هو ان العقل يجزم بانها ما لم يتم لها
وجود لم يوجد غيرها فهذا الترتيب الصحيح لقولنا كانت العلة فكان المعلول
من غير عكس فان احدا لا يشك في انه يصح ان يقال تحركت اليد فتحرك الخاتم
ولا يصح ان يقال تحرك الخاتم فتحركت اليد هو المسمى بالتقدم الذاتي الثابت
للعلة فتصوره وثبوته للعلة كلاهما ضروري ثم قال الامام فالاولى ان يجعل
الوسط هو الافتقار فان افتقار الشيء الى نفسه محال اذ الافتقار لا يتصور
الا بين الشيئين ثم قال والاقوى ان يقال العلة المعينة يستلزم معلولا معينا
فنسبتها اليه بالوجوب والمعلول المعين لا يستلزم الا علة ما فنسبته اليها

بالامكان وهما متنافيان وانما كان اقوى لان تحقق النسبة بكيفية النسبة التغاير بين الاعتباري واجيب عنه بانه مع ما سبق من جواب شبهة على تقدير التقدم ان عنى بالاتفاق وامتناع الانفكاك مطلقا فقد الاتفاق بهذا المعنى من الجانبين ولا امتناع في ذلك بل هو موافق بين كل منها ذ ماي وان اريد امتناع الانفكاك مع نعت التاخر جاء في التاخر ما جاء في التقدم فيقال ان اردت بالتاخر نفس المعلولية فنقل المتنازع فيه وان اردت نفس المعلولية فنقل المتنازع فيه وان اردت معنى اخر فلا بد من تصوير و تصوير فالشبهة مشتركة بين الدليلين المردود والمرضي هذا فالحق ان يجعل امثال ما ذكر تنبيها على الدعوى الضرورية ومنها انه لا يجوز الترتيب بين العلل و المعلولات الى ما لا نهاية له بان يكون الشيء معلولا لاخر وهو لاخر وهكذا او لا ينتهي الى علة غير معلول على ما قال ولا يتراقى معروضاهما اي معروض العلة والمعلولية وهما العلة والمعلول في سلسلة واحدة الى غير النهاية في هذا الترتيب والتراقي في السلسلة وقد احتج للابطال بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله لان كل واحد منها ممتنع الحصول بدون علة واجبة وهذا اشارة منه الى طريقة مختصرة له مقصودة عنه وهي ان الممكن لا يجب لذاته وما لا يجب لذاته لا يكون له وجود وما لم يكن له وجود لا يكون لغيره فلو كانت الموجودات باسرها ممكنة لما كان في الوجود موجود فلا بد من واجب وجب لذاته فقد ثبت واجب الوجود وانقطعت السلسلة ايضا وهذه طريقة حسنة مستقيمة خفيفة المؤنة مبناها

على مقدمة ظاهرة جدا وهي ان الشيء ما لم يمتنع جميع انحاء عدمه لم يجب وجوده وتقريرها بحيث ينطبق على ما ذكره هيهنا انه لو توافق سلسلة العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم انتهائها الى علة واجبة الوجود بذاتها فيكون هو طرفا لها فيلزم تناهيها مع عدم فرض تناهيها هف بيان الملازمة ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يكون ممكنا لا محالة والممكن لا يصير موجودا الا ان يجب وجوده بعلة واجبة كما مر والواجب اما واجب بذاته او بغيره لكن الواجب بالغير لا يمكن ان يحصل به وجوب وجود شيء ما لم يستند الى واجب الوجود لذاته لان وجوب الوجود انما يحصل للشيء اذا امتنع عليه جميع انحاء العدم لان ذلك هو معنى الوجوب والواجب بالغير الغير المستند الى الواجب لذاته لا يمكن ان يصير سببا لامتناع جميع انحاء عدم معلوله لان من انحاء عدم معلوله انعدامه مع انعدام علته وعلة علته وهكذا وهذا غير ممتنع لفرض كون كل واحد من علة الغير المتناهية ممكنا ومعلولا فيجوز انعدام جميعها معا وان لم يجز انعدام بعضها مع فرض وجود بعض هو علة لبعض الاول فما لم يمتنع على الواجب بالغير هذا النحو من العدم ايضا لا يمكن ان يجب يحصل وجوده فهو ممتنع الحصول بعد وهذا قوله لكن الواجب بالغير ممتنع ايضا اي ممتنع الحصول على تقدير التسلسل وعدم الانتهاء الى واجب الوجود لذاته لجواز انعدامه انعدام علله فلا يجب به شيء من احاد السلسلة فلا يوجد السلسلة لكن المفروض وجودها فيجب وجود علة واجبة لذاتها ليجب بها احاد السلسلة واما انها هي طرف

للسلسلة فلاستناد احاد السلسلة اليها وهي لكونها واجبة لذاتها غير مستندة الى علة اخرى ليكون وسطا فهي طرف لها فيلزم انتهائها اليه فصدق انه لو فرضنا عدم انتهاء وهو خلف محال الثاني برهان التطبيق وهو ما اشار اليه بقوله وللتطبيق بين جملة قد فصلت منها احاد متناهية وجملة اخرى لم تفصل منها وتقريره هيهنا انه لو تسلسلت العلل والمعلولات لا الى نهاية لا مكن لنا ان نحصل جملتان منها احديهما من المعلول الاخير الى ما يتناهى وثانيتهما من معلول قبله بخمس مراتب مثلا الى ما يتناهى ايضا وهذه الجملة الثانية المفصولة خمسة احاد مثلا لا محالة اذ في الجملة الاولى الغير المفصولة منها تلك الاحاد وانقص منها بعده تلك احاد ولنا ايضا ان نطبق الجملة الناقصة مع الجملة الزائدة بان نجعل الاول منها بازاء الاول من تلك والثاني وهكذا فان وقع بازاء كل واحد من الزائدة واحد من الناقصة لزم تساوي الزائد والناقص بل الكل والجزء وهو محال وان لم يقع ولا يتصور ذلك الا بان يوجد جزء من الجملة التامة لا يكون بازائه جزء من الجملة الناقصة لزم تناهي الناقصة والزائدة لا يزيد عليها الا بقدر متناه وقد فرض عدم تناهيها هف واعترض على هذا البرهان بمنع لزوم التساوي على تقدير ان يقع بازاء كل جزء من التامة جزء من الناقصة مستندا بان ذلك كما يكون للتساوي فقد يكون لعدم التناهي واجيب بدعوى الضرورة في ان كل جملتين سواء كانتا متناهيتين او غير متناهيتين اما متساويتان

متفاوتتان بالزيادة والنقصان وفي لزوم انقطاع الناقصة عند التطبيق كيف ولو لم ينقطع احديهما بل كانتا ابدا متطابقتين لكانتا متساويتين والمساواة ملزومة للمساواة بل نفسها كما لا يخفى ثم ان المتكلمين ادعوا جريان هذا البطلان اللاتناهي مطلقا اذا ضبطها الوجود سواء كان مجتمعا او لا ومترتبا او لا فلما نقض عليهم بالعدد اجابوا بانه لم ينضبط الوجود بل هو اعتباري محض وكذا نقض المقدمة القائلة بان احدى الجملتين اذا كانت انقص من الاخرى يلزم تناهيها بان الحاصل من تضعيف الواحد مرارا غير متناهية اقل من الحاصل من تضعيف الاثنين كذلك مع لا تناهيهما وذلك لان ما ضبط الوجود من مقدورات الله تعالى ومعلوماته ليس الا متناهيا عندهم ومعنى عدم تناهيها امر اخر واما الحكماء فيخصونه بالمجتمع المترتب فاذا اذا كانت الاحاد موجودة معا في زمان وكان بينها ترتب فاذا جعل الاول من احدى الجملتين بازاء الاول من الاخرى وقع الثاني بازاء الثاني وهكذا فيتم التطبيق وينطبق الاحاد بلا شبهة واذا لم يكن موجودة معا لم يتم ذلك لان وقوع احاد احديهما بازاء الاحاد الاخرى ليس في الخارج لعدم اجتماعها فيه ولا في الذهن لاستحالة وجودها مفصلة فيه وكذا لا يتم اذا كانت موجودة معا ولم يكن بينهما ترتب لجواز ان يقع احاد كثيرة من احديهما بازاء واحد من الاخرى واعتباري العقل ينقطع لا محالة ويتضح ذلك بتوهم التطبيق بين جملتين ممتدتين وبين اعداد الحصى فان في الاول تطبيق طرفيهما في وقوع كل جزء من احديهما بازاء

جزء من الاخر بخلاف الثانية فان اتساق النظام في المرتب يجعله بمنزلة الحبل
المتصل الاجزاء بخلاف ما لم يترتب لعدم اتساق تطلبه فان قبل التطبيق
لا يتوقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل بل يكفي فيه ملاحظتها بالاجمال بان
يفرض كل جزء بازاء كل جزء ولو توقف على ملاحظة الاحاد بالتفصيل لم يتم
التطبيق على تقدير التناهي ايضا فان وقوع بعضها بازاء بعض ونسبته اليه في الخارج
ليس انطباقا عقليا حتى يتوقف ان الانطباق حاصل هناك في الخارج بخلاف
ما ليس بمرتب كيف والانطباق امر يفرضه العقل بين كل منهما وبين ما
تقدم عليه قلنا المراد بالتطبيق ان يجعل العقل كل معين من احدى
السلسلتين بازاء معين من الاخرى فلا بد للاحاد من التعيين والامتياز
ليصح ذلك فاذا كان لها ترتب في الخارج كان لكل منها تعين فيه بحسبه
واما اذا لم يترتب الاحاد في الخارج ولم يتميز بعضها عن بعض في الواقع
فلا بد من ان يتميز ويتعين عند العقل ليمكنه تطبيق بعضها على بعض
بالمعنى المذكور فالملاحظة التفصيلية في صورة عدم الترتب انما
يجب لذلك لا لان نفس التطبيق لا يتاتى بدون ذلك فظهر ان الملاحظة
الاجمالية انما هي كافية في صورة الترتب لا في غيرها واما ما قيل من
ان الخلف يتوقف على تقدير عدم الترتيب لا يلزم انقطاع احدى
السلسلتين لجواز ان يكون زيادة الزائدة في الاوساط بان
يتحقق فيما بين تلك الاحاد واحد من الكل لا يكون بازائه شيء من الجزء
ثم يتكافؤ السلسلتان في ما بقي من الاحاد فلا يلزم انقطاع الناقصة

ولا الزائدة فيرد عليه ان في صورة عدم الترتيب لا يكون طرف ووسط كما لا
يخفى واذا عرفت ان الملاحظة الاجمالية كافية في صورة الترتب وتوضيحه في السلسلتين اللتين فرضناهما في تقرير البرهان لا شك ان
الجزء الاول من السلسلة الثانية الناقصة واقع بازاء الخامس من
السلسلة الاولى الزائدة فاذا اطلقناه بالاولى وفرضنا انطباقه
عليه ينتقل بمجرد هذا الفرض الجزء العاشر من هذه وهكذا ولا حاجة
الى ان يفرض انطباق كل من اجزاء الاولى على كل من اجزاء الثانية على حدة ليلزم
ان ينقطع التطبيق بانقطاع الفرض بل ههنا فرض واحد اجمالي يستلزم
جميع تلك الانطباقات التفصيلية وذلك لحصول التميز والتعين للاجزاء
السلسلتين بكون كل منها في مرتبة معينة في الواقع لا بعمل العقل وعرفت
اندفاع ما زعمه بعض الاعاظم من ان برهان التطبيق مغالطة وليس ببرهان
حيث قال في كتابه المسمى بالعبات بهذه العبارة واما السبيل التطبيقي
فلا نقتحده ولا نعول على برهانيته بل ان فيه تدليسا مغالطيا
فالا متناهيات في جهة واحدة دعا على تطرقت اليها المفاوتة في الجهة
الاخرى التي هي جنبة التناهي لا في الجهة التي هي جنبة اللانهاية كما
في سلسلة المات بغير النهاية وسلسلة الالاف على لا نهاية وليس
يتصحح تحريك اللاتناهي بكليته في جهة اللانهاية واجزائه بكليته عن
درجته وضعه ومرتبته في الدرجات التي للاحاد بالاسر في تلك الجهة
فاذن اذا اطبق احدى السلسلتين الغير المتناهيتين المختلفتين

بالزيادة والنقصان في جهة التناهي على طرف السلسلة الاخرى تطبيقا
وهميا او فرضيا انتقلت الزيادة من حيز الطرف وددجته الى حيز الوسط
ومرتبته ولا يزال ينتقل ويتردد في الاوساط ما دام الوهم او الفرض
معتملا للتطبيق ولا يكاد ينتهي الى حد معينة ودرجة بعينها ابدا ولا يبلغ
اقصى الحدود واخر الدرجات عرض فاذا اما انبت اعتمال الوهم وانصرم
عمل التطبيق انقضى التفاوت بالمفاضلة على ذلك الحد وعلى تلك الدرجة
واقتر القدر الزائد في مقر تلك المرتبة وبالجملة لا تحصيل للمفاوتة
الى جنبة اللانهاية ابدا بل انها ابدا في جنبة التناهي اما في نفس حد
الطرف واما في شيء من الحدود الاوساط انتهت عبارته وذلك
لانه ليس هناك تعدد فرض حتى يصلح ان يتوقف ان الزيادة ينتقل ويتردد
في الاوساط ما دام الفرض معتملا للتطبيق ولا يبلغ الى اخر الحدود
بل هناك فرض واحد متضمن جميع تلك الانتقالات ولا حاجة الى
تحريك الغير المتناهي واجزائه اصلا بل يصحح ذلك الفرض الاجمالي
الكلي مع كون كل واحد من الاحاد في مرتبته بدون ان يتجرد عن مرتبة
الى مرتبة اخرى فان التطبيق بالمعنى المذكور يتحصل سوى تبدل
نسبة معينة بان يفرض مثلا كون النسبة التي كانت للجزء الاول
من الاولى مع الخامس من الاولى له مع الاول من الاولى وهكذا
فليستجد فان قلت فلم لا يكفي في الترتب التعاقبي كما في سلسلة
الحوادث المترتبة الماضية والحركة والزمان الماضيين وجود كل

في وقته وان لم يجتمع في وقت واحد في اجراء برهان التطبيق فان التميز والتعين
التعين هناك حاصل للكل واحد واحد وليس الامر هناك كما في المجتمع الغير المترتب
قلت لان التميز هناك ليس الا في العقل لا في الخارج لان التميز الخارجي قد انقضى
بانقضاء الوجود الخارجي فلم يبق سوى الامتياز العقلي وهو غير كاف لان التفصيل
وهو غير ممكن كما عرفت وليس هو فرق بين المجتمع الغير المترتب حتى يجيء
صرف ليس لبعد الرجوع اليه وفي المترتب الغير المجتمع له داع اليه هو الترتب الذي
كان في الخارج وقد انقضى مع انقضاء الوجود فقد ثبت ان هو المانع هناك
من جانب التطبيق اعني عدم قدرة العقل على التفصيل وهناك مانع من جانب
الانطباق ايضا هو انه لا بد في الانطباق من وجود المنطبقين ولا وجود للمجموع
الاحاد في وقت من الاوقات لا في الخارج كما هو المفروض ولا في العقل لامتناع
حصول الغير المتناهي في العقل مفصلا لا يتوقف وجود المجموع في الخارج وان لم يكن حاصلا
في وقت من الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول لا القول بوجود
المجموع في جميع الاوقات لكنه حاصل في مجموع الاوقات لانا نقول لا القول بوجود المجموع
في جميع الاوقات يستلزم القول بوجود الكل بل وجود شيء من الجزء انه لا يقال في
امتناع وجود الكل هذا النحو من الوجود بل وجود شيء من الجزء انه نظر الى ان
ان يكون وجود الجزء في زمان الكل لا نفسه لانا نقول لا يكفي هذا النحو
من الوجود للانطباق ايضا نظرا الى ان المعلوم كفاية وجود المجموع في وقت واحد
ولا بد لمن يدعي اجراء البرهان فيه من القطع فالاولى عليه اثبات كفاية وجود
المجموع مثل هذا الوجود ابتداء ومن هذا ظهر ضعف ما ادعاه المتكلمون من

من كفاية كون المترتب ملحوظة الوجود كما مرّ الاشارة اليه فان قيل ليس وجودها
في المبادي العالية يكفي في ذلك قلنا نحو وجودها فيها مما جزم به فهل هو بصور ام
لا وبصور متكثرة ام متحدة وان كان اصل وجودها فيها اعني علم المبادي
بها محرزا بما به فلا يكون في النقض فانه لو كان الصور ليلزم الترتب فيها وان
كان المعلوم بها مترتبا اذ لا يجب كون العلم بالمتقدم متقدما على العلم بالمتأخر
الا في علم الباري نعم بالاشياء عند الشيخ على القول بالحصول فانه على ترتيب سببي
ومسببي لئلا يلزم صدور الكثرة في مرتبة واحدة عن الواحد الحقيقي لكن الصور
عنده متناهية مع كون معلومه تعالى غير متناهية وعدم عزوب شيء من
الاشياء عن علمه تعالى وتحقيقه في بيان ذلك في التعليقات غامض تحصيلها فان قلت
اليست المتعاقبات الى غير نهاية مجتمعة في الدهر على ما ذهب اليه بعض الاعلام
واثبته في كتاب القبسات الحق ليس علم الواجب تعالى بالاشياء على نحو الحضور
لا استيجابه الشمل للماضيات والمستقبلات دفعة واحدة على ما هو
مختار موجب لاجتماعها جميعا عنده تعالى فيتم التطبيق من هذا الوجه لا محالة قلت
لا اما العلم الحضوري فان معناه على ما حققه استاذ الاساتذة انه تعالى يعلم كل آنٍ في وقته
بمعنى انه لا يعزب عنه تعالى شيء لكونه قد مضى او لم يأت بعد كالنسبة تعالى
الى الماضي والآتي نسبة واحدة غير مختلفة كنسبتها اليهما
بل هو محيط بكل شيء احاطة واحدة تفصيلية وذلك من خواص
تجرده تعالى وتقدسه عن الازمنة وعن كونه متقيدا بالوجود ومختصة
في زمان دون زمان كتقدسه عن الامكنة سواء وهذا لا يستلزم

اجتماع

اجتماع معلوماته في آن من الآنات او وقت من الاوقات ليجري عليها التطبيق
وفي الدهر فهو تصحيح من الى زمان لا محالة التعقل الذي من الاجتماع فيه الاجتماع في زمان
من الازمنة وليس الاجتماع في الدهر اجتماعا حقيقيا معه الا في مطلق
الوجود فان الشيء الزماني لا يمكن ان ينخلع عن كونه زمانيا وليس وجوده
في الدهر سوى ملاحظته بما هو متلبس بالوجود مع قطع النظر عن تقييده
بالوقت المخصوص وليس عدم اعتبار التقييد بالوقت اعتبار العدم
التقييد على ما هو شان موجودات الطبائع بالقياس الى وجود افرادها هذا واعلم
انه قد يتوهم كون المجتمع الغير المترتب في نفسه مما يجري فيه التطبيق باعتبار
عروض العدد المترتب في مراتبه فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين
والاثنين على الثلثة وهي على الاربعة وهكذا وهذا ليس بشيء فان ترتب العدد
لا يوجب ترتب المعدود الا من حيث عروض العدد له وليس لشيء من الآحاد
ما يوجب عروض خصوص مرتبة معينة من العدد الا ترى ان في آحاد الثلثة
مثلا لا يتعين اثنان معينان من جملتها لعروض الاثنينية لها لخصوصهما
وعروض الوحدة للباقي بخصوصه فليتفطن وكذا ما قيل انه لو تحقق امور غير
متناهية توقف مجموعها على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد وكذا منه فيلزم
مجموعات غير متناهية يجري فيها التطبيق وذلك لانه لا يتعين في مجموع
من المجموعات في التعين الا لا سقاطه والباقي للابقاء بل انما ذلك بحسب العقل
وتعيينه وهو منقطع لا محالة فان قيل اذا كانت المجتمعات موجودة معا
فان لم يكن بين آحادها ترتب فلا شك في ان الوقوع كل واحد من آحاد

احد منهما بازاء واحد من آحاد الاخرى من الامور الممكنة والعقل يفرض ذلك الممكن واقعا حتى
يظهر التخلف قلنا الملازمة ممنوعة كيف وقوع كل واحد بازاء كل واحد اذا لم يكن بينهما
ترتب يتوقف على ملاحظة العقل اياها تفصيلا لينتهي بعضها عن بعض حتى يمكنه فرض
وقوعه بازائه اذ لا يتعين خارج العقل ليكفيه ملاحظة الاجمالية كما في تقدير الترتب
كلام ومن والملاحظة الغير المتناهي تفصيلا ممتنعة فما يتوقف عليها ايضا ممتنع الوجه
الثالث ما استخرجه المصنف من برهان التطبيق وهو اقل مؤنة واتم فائدة من
برهان التطبيق وتقريره انا نعزل المعلول المحض من السلسلة المفروضة
ونجعل كلا من الآحاد التي فوقه متعددا باعتبار وصفي العلية والمعلولية فان
الشيء من حيث انه علة مغاير له من حيث انه معلول فيحصل سلسلتان متغايرتان
بالاعتبار احديهما سلسلة العلل والاخرى سلسلة المعلولات منطبقة احديهما
على الاخرى بل لا يحتمل العقل في ملاحظة انطباقهما الوجب للحكم بتناهيهما الزيادة
وصف العلية ضرورة سبق العلة على المعلول فان كل علة لا ينطبق على معلولها
في مرتبتها بل معلولها على علتها المتقدمة عليها بمرتبة وذلك بخروج المعلول
الاخير اعلم كونه معروضا للعلية فكل علة ومعلول منطبقين يجب ان يكون
قبلهما علة فاذا انطبقت المعلولات كلها بحيث لم يبق منها وجب ان يكون هناك
علة سابقة على جميع المعلولات منطبقا على علة ولا يكون علته متقدمة عليه
فلزم زيادة مراتب العلل بواحدة يكون علة ولا يكون معلولا وفيه انقطاع السلسلتين
واليه اشار بقوله ولان التطبيق اي الحكم بالانطباق باعتبار
النسبتين اي العلية والمعلولية هاهنا لا لكونها بحيث يتعدد

كل واحد

كل واحد منها باعتبارهما يوجب خيرا له تناهيهما لوجوب
ازدياد احدى النسبتين وهي العلية على الاخرى اي المعلولية
من حيث السبق اي من حيث وجوب سبق العلية على المعلولية كما عرفت فقوله
بحيث يتعدد كل واحد منها باعتبارهما اشارة الى عزل المعلول الاخير في هذا البرهان
وهذا هو الفرق بين هذا البرهان وبين برهان التضايف الذي سنذكره وقد خفي
ذلك على المحقق الشريف اما كونه اقل مؤنة واتم فائدة من برهان التطبيق فلانه
مستغن عن توهم تطبيق كل واحد من آحاد احدى السلسلتين لواحد من آحاد
السلسلة الاخرى كما احتاج اليه برهان التطبيق وذلك لكونهما منطبقين
بلا تعمل من الوهم ولذلك يجري في المتعاقبات ايضا دون برهان التطبيق كما سيأتي
في كلام المصنف من نقل المحصل حيث نقله في مبحث حدوث الاجسام انا اقله تعالى
فان قيل هذه الملازمة ممنوعة لزوم زيادة سلسلة العلل بواحدة غير بيّن وانما يظهر لزوم ذلك
في كل قطعة متناهية منها قلنا العقل يحكم بالضرورة الحدسية بان كل جملة تتكافأ في
مبدأ نهايتها ومعلولينها على هذا الوجه لا بد لها من علة خارجة عنها سابقة عليها حكما كليا من غير
فرق بين الجملة المتناهية وغير المتناهية لابتداء بثبوت السبق الذي هو مقتضى العلية
والشبهة ناشية من طلب التفصيل فيما يحكم به العقل حكما كليا اجماليا وهذا قد يعجز عنه
العقل فلا يدل على بطلان حكم الكلي الاجمالي ولهذا نظاير مثل ما يقال ان العقل
يحكم بان الموجد يجب تقدمه على الموجب من غير تفصيل بين موجد نفسه وغيره ثم يثبت
به ان الشيء لا يوجد نفسه ومثل ما يقولون في البرهان السلّمي ان كل جملة من الزيادات
لا بد ان يكون في بعد فوقها ليلزم منه ان الزيادات الغير المتناهية ايضا يلزم

كونها في حد فوقها ومثل ما يقال في برهان الوسط والطرف وهو الذي قررة الشيخ
في الشفاء ومحصوله ان كل ما هو معلول وعلة معا فهو وسط بين طرفين بالضرورة
احدهما معلولة والآخر علة له فلو تسلسلت العلل الى غير النهاية لكانت سلسلة العلل الغير
المتناهية معلولا وعلة لكون كل واحد من احادها كذلك اما انها علة فلكونها علة
للمكن الطرف المفروض واما انها معلولة فلكونها متعلقة بالمعلولات ومركبة منها
والمتعلق بالمعلول المحتاج اليه لا يكون واجبا لذاته بل لا بد ان يكون معلولا
بعلة مستقلة ولما ثبت ان سلسلة العلل معلولة وعلة وثبت ان كل ما هو معلول
وعلة فهو وسط ثبت ان سلسلة العلل الغير المتناهية ايضا وسط فيكون لها
وسط بلا طرف وانه محال فيرد عليه انا نسلم ان كل واحد من احاد تلك السلسلة وكل قطعة
متناهية منها وسط ولا نم كون الآحاد باسرها وسطا فان حكم كل واحد قد يخالف حكم
المجموع من حيث هو مجموع فيقال في رد هذا ان العقل يحكم بان مجموع الأوساط
وسط من غير فصل بين القطعة المتناهية والغير المتناهية وحكم الآحاد وان
جاز ان يخالف حكم الكل لكن قد يجزم العقل بعدم المخالفة بالبديهة وهذا امر الى
غير ذلك مما لا ينضبط الوجه الرابع ما ذكره الشيخ في الاشارات والسداد والمعاد
وتقريره على ما في الاشارات هو ان كل جملة تمثيلا اصلا فانها يقتضي علة
خارجة عن احادها وذلك لانها اعني تلك الجملة بمعنى نفس احادها بالاجتماع
يكون ما الواحد منها من شكل وهيئة خارجا عنها موجودة لكون كل واحد منها
موجودا الى شيء منها بعدم وعدم الجملة لا يكون الا بعدم شيء من احادها
ثم ان وجودها مغاير لوجود كل واحد من احادها بالضرورة ومما يتبين

على ذلك انه لا يصدق على شيء من احادها انه جملة وكثيرة ومشتمل وداخل فيه كل واحد من الكل
واعتبار الشيء لا ينقل هذه الجملة الموجودة بوجود على حدة غير موجود كل واحد من احادها
اما ان لا يقتضي علة اصلا فيكون واجبة الوجود غير ممكنة وكيف يتأتى هذا وانما
يجب باحادها واما ان يقتضي علة مستقلة بايجادها اذ لا يمكنها في وجود كل ممكن
بالضرورة اي لأحاد باسرها فيكون معلولة لانها فان الاحاد باسرها
والكل والجملة شيء واحد انما ارى بكل واحد من هذا التكثر نفس معروض الهيئة كما عرض
فيلزم تقدم الشيء على نفسه وهو محال لا يقال لا يلزم من علية لنفسه تقدمه
على نفسه لان العلة التامة للمركب لا يجب بل لا يجوز تقدمها عليه اذ من جملتها
الاجزاء التي هي نفس المعلول المركب لانا نقول قد عرفت مما سبق ان ما هو
جزء العلة التامة هو الاجزاء بالأسر وما هو نفس المعلول المركب هو مجموع الاجزاء
وفرق ما بينهما قد نبهناه هناك وهو ان مجموع الاجزاء هو معروض الهيئة الاجتماعية
بخلاف الاجزاء بالاسر اذ ليس بمعتبر فيها كونها معروضة للهيئة الاجتماعية لان الاجزاء
بالأسر التي هي العلة التامة يعتبر في كل منها ان يكون في مرتبة معينة لكونه
علة للآخر ومعلولا للآخر فهي عين مجموع الأجزاء التي هي نفس السلسلة المفروضة
متسلسلة جدا فانه في غاية الدقة واللطافة على ان المراد من العلة هنا هي المستقلة
بالايجاد على ما اشرنا اليه ولا شبهة في وجوب تقدمها على المعلول واما ان يقتضي
علة هي بعض الأحاد فليس بعض الاحاد اولى بذلك من بعض اذ كان كل منها معلولا
بل كل واحد من الاحاد يفرض ان يكون علة لجميع الاحاد يكون علة لذلك الواحد اولى
بالعلية وذلك لكونه اكثر افادة للاحاد الذي هو داخل في كون الشيء علة للجملة

فان علة الجملة بالحقيقة علة لأحادها اولا ولما كان كل واحد من الآحاد معلولا لم علة
فكل ما فرض علة يكون علة لها بذلك ولا يتعين شيء منها للعلية بناء على ما ذكره الشيخ في الاشارات
لنفي علية البعض وقد علل ذلك في المبدأ والمعاد بلزوم كون ذلك البعض علة لنفسه ولعلله
كافعله المصنف واما ان يقتضي علة خارجة عن الأحاد كلها وفساد الأقسام المذكورة يقتضي
صحة هذا القسم فتلك العلة الخارجة علة اولا للآحاد ثم للجملة وذلك لانه لا بد ان يكون علة
لبعض احادها فان جميع الأجزاء لو وقع بغيرها كان المجموع واقعا بغيرها فلم يكن تلك العلة
علة السلسلة اصلا فلو وجد في الأحاد الثابتة شيء لا يكون معلولا لذلك البعض فاما ان
يكون علة له اولا فان كان علة له لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد وهو
محال وان لا لزم كون العلتين مستقلتين لان العلة الخارجة لا بد ان يكون مستقلة
بايجاد ذلك البعض واما لم يكن علة مستقلة للجملة بالضرورة فلو كان له علة اخرى كانت
مستقلة ايضا والا يلزم عدم استقلال الخارجة وان لم يكن علة له لزم ان يوجد
في الجملة الأحاد ان لا ارتباط بينهما بالعلية والمعلولية وهو خلاف المفروض فتلك
العلة الخارجة يكون طرفا للسلسلة ويلزم انقطاعها اليه هذا هو تقرير ما ذكر
في شرح الاشارات في توجيهه وشرحه وهذا الوجه اشار المصنف ولما كان هذا الوجه
مشتملا على اقسام اربعة ثلثة منها باطلة والباقي هو المطلوب ومن الأقسام الباطلة
فمنها ظاهر البطلان لم يتعرض لهما وتعرض لذكر الثالث فقال **ولأن المؤثر في المجموع**
اي مجموع السلسلة المفروضة التي هي موجودة لا محالة لكون كل من احادها موجودا
ومحتاجة الى المؤثر لكونها ممكنة لكون كل من احادها كذلك فلا محالة لاستغنائها
عن المؤثر فالمؤثر في هذا المجموع **اما نفسه او بعض اجزائه كان الشيء مؤثرا**

في نفسه وعلله لان المؤثر في الجملة يجب ان يكون مؤثرا في جملة الا
الاجزاء اما بلا واسطة او بغير واسطة كما عرفت وايضا الكلام في المؤثر التام اعني العلة
المستقلة بالايجاد **لان المجموع له علة تامة** بهذا المعنى لا محالة فلو كان
المؤثر بهذا المعنى بعض اجزائه كان ذلك البعض علة تامة له **وكل جزء ليس
علة تامة اذ الجملة لا يجب به وكيف يجب الجملة بشيء
هو محتاج الى ما لا يتناهى من تلك الجملة** بهذا التقرير
اعني قوله ولان المجموع له علة تامة الى آخره عطف بحسب المعنى على اجزاء الشرطية ما ذكرنا
والحاصل ان مجموع السلسلة لا بد له من مؤثر ومن كون ذلك المؤثر تاما موجبا
من جهة كونه مؤثرا سواء كان تاما او لا يلزم من فرض كونه جزء للمجموع محال هو
كون الشيء مؤثرا في نفسه وعلله ومن جهة كونه تاما موجبا يلزم محال آخر هو كون الجزء
مستقلا في ايجاد الكل مع احتياجه الى ما لا يتناهى من احاد ذلك الكل الا ان الخاتم
لما لم يكن بد ان نقول والجزء ما ليس علة تامة فهذا غاية توجيه هذا الكلام
واعلم انه لا يرد على هذا الدليل على تقرير الذي ذكرنا سوى الشبهة المذكورة المشهورة
لشبهة ما قبل المعلول الأخير وتقريرها ان مجموع السلسلة ليس الا مجموع وجود
احادها فعلته ليس الا مجموع علل الأحاد لا ما هو مجموع ما قبل المعلول الأخير اما
لا يتناهى وهو جزء مجموع السلسلة لا محالة لا شتمال مجموع السلسلة على المعلول
الأخير ~~المعلول~~ فهو جزء لمجموع السلسلة علة قريبة للمعلول الأخير والسلسلة
مقدار ما قبله بواحد هي علة المعلول الذي هو فوق المعلول الأخير وهكذا الجميع
تلك السلاسل التي يشتمل عليها ما قبل المعلول الأخير هو مجموع علل تلك الأحاد فهي

مجموع علل العادم
ومجموع ما قبل المعلول الأخير
وعدم اشتمال ما قبل المعلول الأخير عليه فهذا المجموع الأربع

علة السلسلة والحاصل ان المختار ان المؤثر في مجموع السلسلة والعلة التامة لها انما
هو بعض تلك السلسلة هو البعض الذي هو مجموع ما قبل المعلول الاخير ولا يلزم بشيء من
المحالين المذكورين اعني تاثير الشيء في نفسه وخالقه وايجاب الجزء الكل ولا يلزم ايضا
اولوية بعض الابعاض للعلية من غيرها لما لا يخفى له فان قيل عدم المركب كما يكون بعدم
جزء خارج انه مع بقاء الباقي يكون بعدم جملة الاجزاء بالاسر بان لا يبقى منها شيء
فجميع السلسلة يمكن ان ينعدم بالاسر الممكن كما مر فانه حين العدم يجب ان يستند
لبعض موجود اقلوبه لمن علة منشيها تطرق العدم اليه فلا يجوز ان يكون هي المعلول
المعلول الاخير لجواز تطرق العدم اليه ولا شيئا من اجزاء السلسلة لذلك بل يجب ان يكون خارجا
عن الممكنات كان رجوعا الى الدليل الاول المخرج للمصنف كما مر ولا يمكن ان يكون
مراد القوم من هذا الدليل هو الدليل المخرج بعدم الاحتياج فيه الى الاول ثم
لا يبعد تفطن المصنف لذلك من الدليل المشهور للقوم فليتدبر ثم ان على ابطال التسلسل
براهين اخر غير ما ذكره المصنف هيهنا **منها** برهان الوسط والطرف وقد ذكرناه
ومنها برهان التضايف وسيأتي في مباحث الاضافة **ومنها** برهان
الحيثيات وتقريره انه لو ترتبت حيثيات امور الى غير النهاية لكانت للمعلول الاخير
يكون بها بين كل حيثية من تلك الحيثيات مثلا وبين حيثية فرضت منتهيا اي
متناه فان كان متناهيا على سبيل الاستيعاب والكلية لزم ان يكون الكل ايضا
متناهيا لوقوعه بين حيثيتين منها كما لا يخفى وهذا حكم اجمالي حدسي
يحكم به العقل المتجرد وليس من قبيل حكمه على الكل بما حكم به على كل واحد كالوقيد
كل واحد من ابعاض هذا الذراع دون الذراع فهو ايضا دون الذراع بل هي

بجز

قبل ان يقال ما بين هذه النقطة الطرف من المقدار المفروض وما بين نقطة
نفرض فيه على الاستيعاب الشمول دون الذراع فهذا المقدار ايضا دون
الذراع فليستقطن وان لم يكن متناهيا على سبيل الكلية بل كان الواقع
بين حيثية واحدة وبين حيثية اخرى اية حيثية كانت غير متناه لم يرا
انحصار ما لا يتناهى بين حاصرين **ومنها** برهان الترتيب وتقريره
ان الترتيب في المعلولية يستدعي استلزام انتفاء الكل واحد من احاد
السلسلة انتفاء جميع ما بعده ففي كل سلسلة ترتبت من العلل والمعلولات
وكانت المعلولية مستوعبة لاحادها على الترتيب يجب ان يكون ما يلزم
يلزم من انتفائها انتفاء جميع الاحاد باسرها ينتهي
السلسلة بتلك العلة فليستقطن **ومنها** برهان الاسد
الاخصر وتقريره انه لو ترتبت سلسلة من العلل والمعلولات لكان كل واحد
من احاد السلسلة لم يتقرر ولم يوجد ما لم يتقرر ولم يوجد قبله واحد اخر فاذا
كان كل واحد من احادها لم يوجد ما لم يوجد شيء اخر قبله كانت الاحاد باسرها لم يدخل
في الوجود ما لم يكن شيء اخر موجودا قبل الجميع والا لكان ان يتقرر شيء من تلك
السلسلة حتى يتقرر شيء اخر بعده وذلك ظاهر عند العقل الصريح والفطرة السليمة
ومنها البرهان الذي اخترعه بعض المتأخرين منها انه لو وجدت سلسلة
غير متناهية وكان لها مبدأ فهو مشتمل لا محالة على الثلاثة والاربعة
للثلاثة وهكذا فيشتمل كل واحد من احادها لمرتبة خاصة من المراتب العددية
على الاتساق والترتيب فاذا زيد على احادها عدد مرتبته متناهية كعشرة

احاد مثلا كان اول تلك العدد اول احاد كل السلسلة ايضا وكما ثانيه وهكذا الى ان يكون
حادي عشر فرتبة الحادي عشر كل للاحاد له ويجب ان يوجد فيه مرتبة عددية لم يوجد في الفرض
الاول البتة ولم يوجد في المبدأ كما اعتبرناه ولا في الاوساط لا انتقال فوجب ان يوجد
في الجانب الاخر ما لا يتناهى ما فرضناه غير متناه هف قال وهذا البرهان وان ناسب
برهان التطبيق لكن يمتاز عنه بوجوده من اللطافة والدقة ومنها ما يستدعي
تمهيد مقدمتين احديهما ان كل سلسلة غير متناهية من جانب واحد ينقص عن
الغير المتناهي من الجانبين مقدار غير متناه يحكم بها كل ذي فطرة سليمة وثانيتهما
ان كل سلسلتين غير متناهيتين من جانب واحد لا ينقص مجموعهما عن الغير المتناهي
من الجانبين بمقدار غير متناه بل اما ان تساويه او يفضل عليه او ينقص
عنه بمقدار متناه لا احسبك شاكا فيها كنظيرها وبعد تمهيدهما نقول
لو وجد سلسلة غير متناهية يكون لها مبدأ يتعين بترتيب احادها فيها الاحاد
الواقعة في المراتب الفردية كالاول والثالث والخامس والسابع الى غير النهاية
فوجد في السلسلة المفروضة او سلسلتان غير متناهيتين من
جانب واحد فوجب ان لا ينقص مجموعهما عن المتناهي في الجانبين بمقدار غير متناه
بحكم المقدمة الثانية لكنهما معا عين السلسلة المفروضة اولا ولها مبدأ فوجب
ان ينقصا عن الغير المتناهي من الجانبين بمقدار غير متناه بحكم المقدمة الاولى
فاجتمع فيها النقيضان وهو محال وما يستلزم المحال ممتنع فهو محال **ومنها**
لو وجدت سلسلة غير متناهية لكانت لها مرتبة من العدد البتة لان كل جملة
موجودة في الواقع متعينة الاحاد يعرضها عدد معين ضرورة ويوجد فيها

في بز

مراتب اعداد او معدودات ناقصة عنها بواحد او باثنين او بثلثة او باربعة
وهكذا طبقات مترتبة متنازلة ويوجد فيها البتة لا مرتبة تحته فيوجد
بين مرتبة العدد الذي لكل السلسلة وبين مرتبة الواحد مراتب غير متناهية
مترتبة مع كونها محصورة بين حاصرين هف وهذا البرهان يفيد امتناع وجود
الامور الغير المتناهية وان لم يكن مترتبة ايضا ومنها لو وجدت سلسلة
غير متناهية وكان لها مبدأ لزم ان يكون عدد واحد شفعا وفردا وهو باطل
بالضرورة بيان اللزوم انه يتعين بعض من احادها ما هو واقع في المراتب
الفردية كالاول والثالث والخامس وبعض منها ما هو واقع في المراتب
الزوجية كالثاني والرابع والسادس كل منهما الى غير النهاية ويكون بازاء كل من
الاول واحد من الثانية وبالعكس فانقسم السلسلة الى قسمين متساويين
فكان زوجا لانه لا يزيد الا المنقسم متساويين مطلقا واذا اسقط واحد
من السلسلة بقيت سلسلة اخرى غير متناهية فوجب ان يكون زوجا
بعين ما قلنا فالسلسلة الاولى فرد لانها اذا زيد واحد على الزوج يحصل
فرد لانها انضمت الى كل من النصفين بزيد على الاخر ولا يصلح للتنصيف
ولو كانت السلسلة غير متناهية من الجانبين فرضناها مقطعا حتى ينقسم
بقسمين كل منهما غير متناه من جانب واحد ويلزم الخلف فيهما ومنها
ان الثالث يستلزم ان يتساوى كل عددين متناهيين كالعشرة والمائة
والالف وهو ظاهر البطلان بيان اللزوم ان مثل هذه السلسلة يوجد
فيها عشرات غير متناهية ومئات غير متناهية فاذا جعل احادها من

من مبدئها الى الترتيب بها تعد العشرات استوعبت هذه العادية تمام الاحاد
وكذا الوعد بها المات فتساوي العشرة والمائة لتساوي مسطح عدد واحد
فيهما قال وهذا قريب المأخذ من برهان التطبيق ومنها ما يستدعي تمهيد
مقدمة وهي ان كل عدد يكون له نصف والنصف من احاد مرتبة فيما لا يحصل
نصفه اولا لا يحصل كله وهذه من الضروريات الجليلة وبعد ذلك
نقول لو وجدت سلسلة غير متناهية وكانت لهما مبدء يوجد فيها
احاد مرتبة غير متناهية واحاد غير متناهية ويكون بازاء كل واحد — المتأخر
من الاولى واحد من المتأخرة وبالعكس فالاحاد المرتبة مقدار نصف
السلسلة فلعدد السلسلة نصف الاثر وبحكم المقدمة الممهدة اذا اعتبرت الجملة
من احادها المرتبة مأخوذة مع التوالي والترتيب يجب ان يحصل نصفها
اولا ثم يحصل الجملة فالنصف الاول يوجد ولا يحصر بين حاصرين في متناه
فكذا كله فيحصل المطلوب انتهى وفي اكثرها مجال المناقشة كما لا يخفى على المتأمل
هذا **المسئلة الرابعة** في احكام الفاعل من حيث هو فاعل
ومؤثر **فمنها** ان المؤثر في الوجود ليس الا الوجود والمؤثر في العدم
ليس الا العدم واليه اشار بقوله **وتتكافى النسبتان** اي التأثير
والتأثر بغير كون المسئلة في احكام الفاعل والمؤثر **في طرفي
النقيض** اي الوجود والعدم بمعنى ان وجود الفاعل كاف في وجود
المفعول اي اذا تحققت الفاعلية في موجود تحققت المفعولية في موجود
وبالعكس وعدم الفاعل من حيث هو فاعل يكفي في عدم المفعول اي اذا تحققت

الفاعلية في معدوم تحققت المفعولية في معدوم فوجود المعدوم مستند
الى وجود المستند لان تاثير المعدوم في الموجود غير ~~معقول~~ معقول وعدم المعلول — معقول
مستند الى عدم الفاعل من حيث هو فاعل لا انه حين عدم المفعول لم يعدم
من الفاعل التام شيء لزم اجتماع وجود المفعول وعدمه وان عدم
فالعقل يحكم بان مع عدم انعدام شيء من الفاعل لا اثر لمقارنة شيء اخر معه
في انعدام المعلول بل هو كاف في انعدام المعلول والعمدة في ذلك
ان العدم لا يحصل من الوجود كما ان الوجود لا يحصل من العدم
فان شيئا من ذلك غير معقول وكل ما يتوهم من حصول العدم
من الوجود فانما هو بالعرض كما يظهر عند التامل وقيل في شرح هذا — الفاضل السيد الشريف
الكلام اي تتكافى العلية والمعلولية في التحقق والارتفاع
فان العلية هو المعلولية لا تنفك احدهما على الاخر فلا يحكم العقل
بانه تحقق العلية اولا ثم تحقق المعلولية ولا بانه ارتفع العلية اولا ثم
ارتفع المعلولية بخلاف العلة والمعلول فانه يحكم بان ذات العلة
تحققت اولا ثم تحققت ذات المعلول وبانها ارتفعت اولا ثم ارتفعت ذات المعلول
وذلك لان العلية والمعلولية متضايفان حقيقيان وهما متكافئان
في الوجود والارتفاع ايضا كما حقق في موضعه وغرضه ان التكافؤ الاسنادي
التقدم والتاخر الذاتيين فالوجه ما ذكرنا **ومنها** ان الفاعل اذا كان
واحدا حقيقيا لا تكثر فيه ولا اشتراك فيجب لا يمكن ان يكون فاعلا لشيء
وقابلا له واليه اشار بقوله **والقبول والفعل**

متنافيان مع اتحاد النسبة بمعنى اذا كانت النسبة بين
الفاعل والمفعول وبين القابل والمقبول متحدة بان يكون الفاعل بعينه هو القابل
والمفعول بعينه هو المقبول وهذا اشارة الى اتحاد الجهة ايضا فان مع تغايرهما
لا يكون النسبة متحدة ضرورة ان الشيء باحد الجهتين غيره بالجهة الاخرى فيختلف
النسبة باختلاف الطرف والدليل المشهور على ذلك اعني على منافاة الفعل
والقبول هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول
بالامكان والوجوب والامكان متنافيان فلا يجتمعان والى هذا اشار
بقوله **لتنافي لازميهما** واعترض عليه بان كلام من الفاعل والقابل
اذا اخذ وحده لم يجب معه وجود المفعول والمقبول ويجب وجودهما معا — واذا اخذ مع جميع ما يتوقف عليه المفعول والمقبول لزم
فلا فرق اذن بينهما في الوجوب والامكان واجيب بان الفاعل قد يكون في
بعض الصور مستقلا موجبا لمفعوله ولا يتصور ذلك في القابل اذ لابد
من الفاعل لا محالة فالفعل وحده موجب في الجملة والقبول وحده ليس بموجب
اصلا فلو اجتمعا في شيء واحد من جهة واحدة لزم امكان الوجوب وتنافيه
وما قيل من انه لا يمتنع ان يكون للشيء البسيط نسبتان مختلفان
في الوجوب والامكان من جهتين بالقياس الى شيء واحد فيجب من جهة
ولا يجب من جهة فيخرج عن محل النزاع اذ الكلام في ان البسيط
لا يكون فاعلا وقابلا من جهة واحدة لا من جهتين وقد يجاب عن
اصل الاعتراض باختيار الشق الثاني فيقال ان المعلول وان توقف
وجوده على كل واحد من علله لكن الفاعل هو الذي يقتضيه ويجعله

واجب الحصول لكون الوجوب بعينه بخلاف القابل فانه مع فرض اجتماعه
مع جميع ما يتوقف عليه المعلول سوى الفاعل لم يجب المقبول فيه — استحكام
فالفاعل موجب للمعلول والقابل لا يوجبه بل يستحقه وهذا معنى قولهم
نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان
فلا يجتمعان الا من جهتين فما قيل من ان الايجاب من جهة الفاعلية
والامكان لو امتناع الوجوب من جهة القابلية متقدم فيكون ان
من جهتين لا من جهة واحدة مدفوع بان الايجاب للفاعل للمعلول متقدم
على فعله وكذا امكان حصول المقبول في القابل متقدم على قبوله
فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا لشيء وقابلا له لكان فيه قبل الفعل والقبول
جهتان جهة بها يوجبه وجهة بها يستحقه فلا يمكن ان يكون
هو الفاعلية والقابلية كما ذكره الذي قبل ان الفعل لا بد من وجوب
سابق والقبول لا بد من امكان سابق فلو كان الواحد الحقيقي فاعلا
لشيء وقابلا له لزم كون الشيء الواحد واجبا وممكنا بالقياس الى شيء
واحد بعينه من جهة واحدة فالوجوب للشيء والامكان بالقياس
الى ذلك الشيء بعينه متنافيان فكذا ملزوماهما اعني الفعل والقبول
سواء كانا بمعنى الفاعل المفعول والانسب بقواعد الحكمة او لا
والاشد انطباقا على قول المحقق ان يقال في الاستدلال
على هذا المطلب ان الفاعل لا يتعرى في حد ذاته عن مفعوله
ومفعوله واجب ثابت له في حد ذاته سواء صدر او فصل

عنه او لا فنسبته اليه بما يوجب عند المحصل خلاف فانه في ذاته يتعرى عن قبوله البتة والا لامتنع قبوله فمعنى القبول بالامكان مع القابل في حد ذاته سواء كان قابلا او لم يقبل فيهما اعني للفعل والقبول منه ذاتي بالذات فيكون المراد من القبول هو القبول عن الغير بقيا لكنه القبول لا انفعالي فيجوز ان يقبل الفاعل البسيط عن نفسه بان يصدر عنه ما يتصف هو به وهذا هو القبول بمعنى مطلق الموصوفية لا بمعنى الانفعال ولهذا ذهب الشيخ الى ان صور معقولاته تعالى قائمة به وصادرة عنه مع صيانة الغنية في نفي اجتماع القبول والفعل وهذا المعنى قد صرح به في التعليقات وغيره من ان عنه وفيه شيء واحد فليستحفظ به و منها انه يجب المخالفة الذاتية بين العلة والمعلول ان كان المعلول محتاجا الى العلة لذاته ومهيته لئلا يلزم كون المهية محتاجا الى نفسها والا اي فان لم يكن المعلول محتاجا الى العلة لذاته ومهيته بل كان الاحتياج في شخصيته فلا اي فلا يجب المخالفة الذاتية وهذه مسئلة عليحدة قد بسط القول فيها الشيخ في الهيات الشفا في فصل مناسبة ما بين العلل الفاعلية ومعلولاتها فلنستنقل بعضها منه لكثرة فوائده وهو انه قال ليس الفاعل كلما افاد وجودا افاد مثل نفسه بما افاد وجودا مثل نفسه وربما افاد وجودا لا مثل نفسه كالنار تسود والحركة تسخن والفاعل الذي يفعل وجودا مثل نفسه

قال المشهور انه اولى واقوى في الطبيعة التي يفيدها من غيره وليس هذا المشهور بين ولا يجب الا ان يكون ما يفيده هو نفس الحقيقة من الوجود و الحقيقة فيكون المفيد اولى بما يفيده من المستفيد ولنتعد من رأس فنقول ان العلل للمعلولات اما ان يكون علل المعلولات في تخصيص وجود انفسها واما ان يكون علل المعلولات في وجود آخر مثال الاول التسخين للنار ومثال الثاني تسخين الحركة وحدوث التخلخل من الحرارة واشيا كثيرة متشابهة لذلك وليس كلامنا على العلل والمعلولات التي بيناها الوجه الاول ولنتوجه الى الاقسام التي قد نظن في الظاهر انها اقسام فنقول قد نظن في الوجه الاول انه قد يكون المعلول فيكون في النقص وجودا من العلة في ذلك ان كان كل ذلك المعنى يقبل الاشتد والانتقص مثل الماء اذا تسخن بتسخين النار والنار قد يكون في ظاهر النظر مثاله ايضا قبل ذلك ولم هذا مثل النار فانها يعتقد فيها في الظاهر انها تحيل غيرها مثل نفسها نارية الظاهر فيكون مساوية لها في صورة النارية لان تلك الصورة لا تقبل الاشد والا قل ومساويا لها في العرض اللازم من السخونة المحسوسة اذ كان صدور ذلك الفعل من الصورة المساوية لصورته وعنه ايضا والمادة مساوية في التهيؤ واما كون المعلول ازيد في المعنى الذي من العلة فهو الذي يرى انه لا يمكن البتة وما يوجد في الاشيا المظنونة علل ومعلولات لان تلك الزيادة لا يجوز ان يكون حدوثها بذاتها لا يجوز ان يكون بزيادة استعداد المادة حتى يكون قد اوجبت للخروج الى

الى الفعل بذاته فالاستعداد ليس سببا للايجاد فان جعل سببها بعلة والاثر الذي يصدر عن العلة معا فتلك الزيادة يكون معلوله امر لا معلوله امر واحد هما مجموعين يكونان اكثر وازيد من المعلول الذي هو الزيادة فان اسلمنا هذا الطرف الى ان نرجع الى ما سألنا انه ان نقول انه اذا كان معنى في المعلول والعلة متشابها في الشدة والضعف فانه يكون للعلة فان هي علة التقدم الذاتي لا محالة في ذلك والتقدم الذاتي الذي يحب في ذلك المعنى من حال ذلك بوجود للثاني فيكون ذلك المعنى الاول اذا اخذ بحسب وجوده واحق الوجود من جهة وجوده ما هو من الاخر فيزول اذن مطلوب المساواة لان المساواة تقتضي في الحد وهما من جهة ما لهما ذلك الحد متساويان وليس احدهما ولا معلل الا وما من جهة كل احدهما علة والآخر معلول فمن اعتبار الوجود ذلك كان احدهما اذ كان علة اولى لا من الثاني ولم يكن الآخر فظاهر ان هذا المعنى انما كان نفس الوجود لم يكن ان يتساويا فيه البتة اذ كان انما يتساويه باعتبار الحد يفصل بينهما باعتبار استحقاق الوجود والان فكلها استحقاق الوجود من جنس بعينه انا اخذ هذا المعنى نفس الوجود فتبين انه لا يمكن ان يتساويه انا كان المعنى نفس الوجود فيفيد وجود الشيء من حيث هو وجود احق بالوجود من الشيء ولكن ههنا تفصيل آخر و نوع من التحقيق يجب ان نفصل مراتب العلل والمعلولات فنقسم في اول النظر عند الفكر الى قسمين قسم

قسم يكون طباع المعلول فيه ونوعيته ومهيته الذاتية يوجب ان يكون معلولا بطبيعته او بطباع فيكون العلل المخالفة لنوعيته لا محالة اذ كان عللا له في نوعه لا في تشخصه وانما كان كذلك لم يكن النوع ما سواه اذ المطلوب علة ذلك النوع بل يكون المعلولات يجب عن نوع غير نوعها ويجب عليها الشيء المعلول ذاته بالقياس الى نوع المعلول مطلقا وقسم منه يكون العلل ليس معلول العلة والعلة علة المعلول في نوعه بل في تشخصه ولنأخذ هذا على ظاهر ما يقتضيه الفكر من التقسيم وظاهر ما يُتخيل من الامثلة وعلى سبيل التوسع الى ان يبين حقيقة الحال الواجب فيه من نظرنا والسبب المعطي لصورة كل ذي من الاجسام فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك النار وليست علة لتلك النار على انها علة نوعية النار بل على انها علة مقرونا لها اذا اعتبر من جهة النوعية كانت هذه العلة للنوعية بالعرض وكذلك الاب فانه ليس للابن من حيث هو اب بل من جهة وجوده للانسانية انتهى ما اردنا من كلام الشيخ ومنها انه لا يجب ان يجوز ان يكون تام العلة علة وان لزم اجتماع العلتين فلا ان يكون تاما مع المعلول معلولا بل لا يجوز اذا فرض على العلة لحالها منحصر في واحد منهم واليه اشار بقوله ولا يجب صدق احدى النسبتين على المصاحب وانما قال لا يجب مع انه لا يجوز كما عرفت لانه قد يصدق بالعرض والمجاز لا بالذات

بعد المتفق ومنها انه لا يجوز ان يتشخص واشخاص النوع الواحد
على حقيقة لشخص آخر بحسب ذاته وحقيقته واليه اشار بقوله وليس
التشخص من العنصريات علة ذاتية لذلك
لتشخص آخر وانما خص هذا الحكم بالعنصريات لتحقق النوع المتكثر
الافراد فيها بخلاف الفلكيات والغرض منه دفع ما تراه بحسب الظاهر
من كون هذه النار علة لتلك النار فان ذلك كما مرت الاشارة اليه في كلام
الشيخ واحتج عليه بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله ولا لتناهي
الاشخاص تقريره انه لو كان شخص من النار مثلا علة ذاتية
موجدة لشخص آخر منها فاما يتشخص ذلك بان يكون النارية التي
في النار العلة مقتضية لوجود نارية اخرى هي النارية التي
في النار المعلول اذ ذلك هو معنى العلية الذاتية الحقيقية فلو
كانت تلك النارية مقتضية لوجود نارية اخرى اي هذه النارية
نارية والغرض ان النارية الثانية مقتضية لوجود نارية اخرى
فيلزم ان يكون النارية الثالثة ايضا مقتضية لوجود نارية اخرى
وهكذا الى غير النهاية وهذا التسلسل في المعلولات ايضا محال لا يخفى واما
ما قيل هذا انما يلزم ذلك لو كانت جميع هذه النار لنارية تقتضيها علة
لتلك النار لما اذا كانت علة لشخصيتها فلا يلزم ذلك فيها الذي
وهم اليه اصلا وكيف يذهب الوهم الى تجويز كون تشخص هذا النارية
علة لنارية تلك النارية بل كونه هب فانما يذهب اليه كونها علة لتشخصه

لابطال التسلسل في العلل لا بطال التسلسل في المعلولات ع

ويلزم ايضا الى الرجعي السابق

من الذكر

تلك النارية لما النارية الكائنة لكونها معنى العلية الحقيقية الاعدادية
وليس المقصود بعينها بل هو الواقع الذي ان هذا التشخص من النار مثلا
مستغن في وجوده عن الذي سبقه بكونه علة لتشخص آخر منها اي
اذ كل شخص يفعل او ينفعل هذا الشخص بان هذا شأن العلة الذاتية
الموجدة فظهر ان ما يفعله ليس الا اعداد الايجاد فهذه النار ليس الا علة
معدة لتلك النار وهذا معنى قوله ولاستغنائه عنه
بعد الثاني انه لما تقدم بالذات لتشخص من اشخاص النوع الواحد
على تشخص آخر منها بحسب الماهية النوعية متحد لثبت نار تقدم من وجه
نار بتمامها نارا اخرى ولو كانت علة بالذات لما كان كذلك وهذا
معنى قوله ولعدم تقدمه الرابع ان افراد النوع الواحد متكافئة
لتماثلها فليس بعضها اولى بالعلية من بعض وهذا معنى قوله و
لتكافؤهما الخامس ان العلة الذاتية يجب وجودها مع المعلول
والنار التي يظن كونها علة لنار اخرى قد تنطفي وتنعدم مع بقاء
النار الثانية وهذا معنى ولبقاء احدهما مع عدم
صاحبه واعلم ان هذه وجوه اثنا عشر تنبيهات على ان الاول
المذكور لا فعل بسبب المخالفة بين العلة الذاتية ومعلولها
انفا ومنها كيفية صدور الافعال الاختيارية عن الانفس
الحيوانية وبيان مباديها وهي ابعد التصور والشوق والارادة
والحركة والى هذا اشار بقوله فالفعل منا ا بصدوره فعل

جزئي منا لان الصادر منا جزئي من جزئيات الفعل الكلي لا محالة
يفتقر الى تصور جزئي اي الى تخييل ذلك الفعل الجزئي
لان التصور انما يصير جزئيا في الخيال وهو يتوقف على وجوده
كما يتوهم لئلا يلزم من توقف وجوده على تصوره الجزئي دور وانما
يفتقر الى تخيله لتشخص الفعل الكلي ويصير جزئيا فان صورته
الكلية جزئيا قبل وجوده انما يكون من الخيال و الى شوق
اما شهويا كان او عقليا تابع لتخيله من حيث هو ملائم او
لذيذ سواء كان مطابقا للواقع او لا الى طلبه وجلبه ويسمى
شهوة اذا كانت الملائمة واللذة حسية او غضبا اذا كان من حيث
هو مكروه وغير ملائم كذلك الى دفعه وصفه ويسمى غضبا ثم الى ارادة
جازمة حيث لم يكن مانع وتردد ولذلك تسمى ثم وتسمى الاجماع ومغا
يرة الاجماع اعني الارادة الجازمة للشوق ظاهرة فان الانسان قد
يشتاق ولا يعزم واما مغايرة مطلق الارادة للشوق مطلقا
نعم ظاهر ويعلم بالتأمل فان قلت الانسان قد يريد بلا اشتياق
كالمريد تناول الدواء البشع فظهر ان الارادة غير الشوق في كل
فعل بل في الغالب قلت المنفي هناك الشهوة لا الشوق مطلقا
فان من اعتقاد النفع يبعث شوق عقلي لا محالة وان لم يسم
شهوة كما اشرنا اليه ثم الى حركة من العضلات
ليقع منا الفعل متعلق بالحركة ثم هذه لتفاوت ما بين

تجتمع

المرتبتين حيث كانت احدهما من النفس والاخرى من البدن فان قلت
الحركة على مسافة يكفي فيها ارادة متعلقة بقطع جميعها ناشئة من تصور
الحركة عليها مع انها مشتملة على حدود يقطعها المتحرك من غير ان يتصورها
مخصوصا ويتعلق ارادته بالحركة اليها والحركة فيها بل تلك الارادة
الكلية المتعلقة بقطع تلك المسافة باسرها كافية في حدوث تلك
الحركات الجزئية المتعلقة بتلك الحدود فظهر ان صدور الافعال
الجزئية عنا لا يتوقف على تصورات جزئية وارادات كذلك قلنا
المتحرك على مسافة يتخيلها اولا وينبعث منه ارادة جزئية كلية متعلقة
بقطع جميعها ثم انه يتخيل حدا من حدودها وينبعث من تخيله تلك
ارادة جزئية متعلقة بقطع جزء من المسافة واقع بينه وبين ذلك
الحد بعد قطعه اياه يتخيل حدا آخر وهكذا الى ان ينقطع بعد وصوله الى المحل
معين من حدودها تخيله الحد آخر بعد انقطعت حركته ولم تجاوز
ذلك الحد الذي يصل اليه وينبغي واقعا فكل جزء من اجزاء المسافة
يتعلق به تخيل وينبعث منه ارادة جزئية يترتب عليها الحركة على ذلك
الجزء ويكون كل سابق من الارادات علة لسابق من الحركات وكل
سابق من الحركات معدة لحركة اخرى ويتصل الارادات في النفس والحركات والمسافة
حتى تنتهي الى الاخر فهذه التجددات والارادات مستمرة استمرار
الحركات فكان استمرار الحركات لا يمتنع تخصيصها ولا يقتضي كونها كلية
كذلك استمرار الحركات والارادات هكذا متجددة ومتصرمة لا يمتنع جزئيتها

انقطع خ

ولا يقتضي كلمتها الاهذا السؤال والجواب اشار بقوله **والحركة الى امكان تتبع ارادة بحسبها وجزئياة تلك الحركة تتبع تجددات وارادات جزئية يكون بين فهذه التجددات وارادات الجزئية علة للسابق من تلك** الجزئيات من الحركات المقر صفة للسابق من تلك لكونه حركة **لحصول حركة اخرى وتتصل الارادة في النفس والحركات في المسافة الى اخرها**

اي اخر المسافة واعلم ان الحركة تتشخص بتشخص المسافة والمتحرك والقوة المحركة فكل حركة واقعة في مسافة معينة صادرة عن متحرك بعينه بقوة محركة بعينها فهي جزئية ويكفي في صدورها تصور جزئي متعلق بها تعليقا اشد بحسب الفرض الشرا وان اشتمال كل مسافة بالقوة على اجزاء كل منها مسافة وكل حركة على اجزاء كل منها حركة لا يخرج المسافة والحركة عن الجزئية ولا يجعلها كلية ولا ينفعل ولا تشتمل تلك المسافة والحركة الا بالفرض فاذا تحركنا في مسافة معينة فلو لم نفرض ولم يخطر ببالنا حد من حدودها في انتهائها وتلك الحالة حال كيفية الارادة ولحدوث صدور تلك الحركة الواقعة في تلك المسافة فاذا اخطر ببالنا حد من حدود المسافة انه لا بد ان يصل اليه اولا ثم يتجاوز الى الاخر انفصلت ارادتنا الاولى الى ارادتين يتعلق كل واحدة منهما بقطعة من المسافة وكون المسافة قابلة للتجزئة الى غير النهاية لا يستلزم تصورها بجميع تلك الاجزاء الغير المتناهية مفصلة بل كل ما خطر ببالنا

محلك

من تلك الاجزاء يجب ان تتعلق به تصور وارادة حركة بحسبه الا انه لا يلزم من خطور بعد خطور لكون الحركة التي بحسبه لا بد لها من مبدء تدريجي كما ستنقل عن الشيخ لكنه لا يجب ان يكون الخطور بجميع الاجزاء الفرضية الغير المتناهية فليس معنى التدريج ان يحصل الاجزاء الممكنة الانفراض الى الفعل ليلزم هناك صور غير متناهية بالفعل ونحن لا ندعي تلك الخطورات احيانا ما لا يدل على عدمها لان ذلك من قبيل عدم العلم بالعلم وهو جائز على ان الذهول عن اجزاء المسافة غير مسلم بل الواقع احيانا هو الغفلة عن حدود مفروضة في نهايات تلك الاجزاء وخطورها غير لازم اصلا نعم بسبب الاعتبار والتمرن وملكة النفس الحركة الاختيارية قد لا يحتاج الى توجه التام في ملاحظة اجزاء المسافة فيشتبه ذلك بالذهول مطلقا بل ينبغي ان يرجع اذا عرفت ذلك عرفت انه لا يرد ها الاعتراض على هذا الجواب من ان الانسان يجد من نفسه في كثير من حركاته انه يقصد نهايتها ويتوجه الى تلك النهاية مع ذهوله عن الحدود الواقعة في اثنائها اما الغفلة عنها او لاشتغال نفسه بشاغل فلا يكون صدور الفعل الجزئي متوقفا على التصور الجزئي متوقفا على التصور الجزئي وايضا فالذي يتوقف عليه صدور الحركة ان كان تخيل كل واحد من الحدود الغير المتناهية التي تعرض في المسافة كان يقتضي ذلك حصر امر غير متناهية وان كان تخيل بعضها دون بعض كان ترجيحا بلا مرجح مع انه تقتضي الى جواز صدور الحركة على كل المسافة كما جاز على بعضها من غير قصد الى شيء من اجزائها وايضا كيف

يتصل في التجددات والارادات وعدم الورود ظاهر مما ذكرنا لاستلزام تلك الايرادات لما ذهب اليه المحقق الشريف من ان هذا الايراد والسؤال الاصل والجواب عنه كلها مبنية على وجود الحركة بمعنى القطع وهو باطل كما سيأتي بل الموجود في الخارج انما هو الحركة بمعنى التوسط وهو امر واحد شخصي غير منقسم بانقسام المسافة بان مبدء المسافة الى منتهاها فيكفي فيها تخيل المسافة باسرها اجمالا والارادة متعلقة بالحركة فيها وتلك الحاجة الى تخيل الحدود المفروضة فيها وبوجه القصد اليها بخصوصها فصدور حركة لا يرد نقضا على القاعدة القائلة ان كل فعل جزئي يحتاج الى تصور وارادة جزئيتين هذا محصل كلامه وذلك لانه لا ابتناء لشيء من هذه على وجود الحركة بمعنى القطع في الخارج لو جوده في نفس الامر يكفي لذلك فان الوجود في نفس الامر لا بد له من مبدء وعلة ولا محالة ان المتحرك بالاختيار في قطع

مسافة

قصدنا الى اصدار هذا المرتسم في الخيال ويسمى الحركة بمعنى القطع فان ذلك اظهر للعقلين المعلوم لكل واحد والحركة بمعنى التوسط لا يفهمها الا الخواص وايضا الحركة التوسطية وان كان امرا واحدا شخصيا لكن يختلف نسبتها الى اجزاء المسافة ولا يجوز ان يصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة صرح به الشيخ في الالهيات الشفا في فصل في ان المحرك القريب للسماويات لا الطبيعة ولا العقل بل نفس حيث قال ونفوس الاخر

يجوز

لا يجوز ان يكون مبدء حركة القريب قوة عقلية صرفة لا يتغير ولا يتخيل الجزئيات البتة وكانا قد اشرنا الى احوالا بعين في معرفة هذا المعنى في الفصول المتقدمة اذا وضحنا ان الحركة بمعنى متجدد للمنتسب وكل شطر منه مختص بسبب وانه لا ثبات له ولا يجوز ان يكون عن معنى ثابت البتة وحده فان كان عن معنى ثابت يجب ان يلحقه ضرب من تبدل الاحوال انتهى ولا شك ان تخيل المسافة اجمالا امر ثابت فلا يكفي في وقوع الحركة بل لا بد من امر غير ثابت وهو الذي ذكرنا من الخطورات التدريجية **ومنها انه يشترط في صدق التاثير على الفاعل المقارن للمادة** كالصور القائمة بالمواد والاعراض الحالة في الاجسام **الوضع** اي بوضع خاص بينه وبين ما يؤثر فيه لان تاثيره يتوقف على وجوده فيحتاج الى الوضع فكذا ما يترتب عليه اي ذلك كانت النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان له مع جرمها الى غير ذلك مما لا يحصى من الامثلة وذلك لضعف الوجود الوضعي في الوجود والتاثير حيث لا تصل اثره الا الى موجود له نسبة بينه وبين محله بقرب معين مخصوص ولا يقوى على ان يبدع موجودا او يؤثر في اي موجود كان بخلاف الموجود المجرد فانه لقوته قد يبدع موجودا ولا يتوقف تاثيره على ان يكون هناك موجود اخر من مادة او موضوع ليصل اثره اليه واذا اثر في موجود اخر لا يتوقف تاثيره فيه على ان يكون ذلك الاخر ذا وضع مثله كما يتوقف تاثير ذي الوضع في غيره على كون ذلك الغير ذا وضع مثله فلا يرد انه كان المبادي فيما تؤثر في المجردات

ضع

وجوده

وجوده

وقع بينهما ارفى فى ذلك بين التاثير والتاثير وهذا الكلام الفرق انما هو القوة والضعف فى الوصول والتاثير كما عرفت و اما تاثير النفس الناطقة كما لا يرتسم فى قواها المتخيلة والمتوهمة فانها لكونها متعلقة بالاجسام ومحتاجة اليها نوعا فى الاحتياج الى الاحتياج فى الفعل والتاثير بل استحالة ايضا فى تاثيرها عندنا بوجه ما قال الامام فى المباحث المشرقية كل قوة يقتضى اثرا وفعلا فمن جهة اما ان يكون تاثيرها مختصا بمحل معين حتى يكون تاثيرها فى غير ذلك المحل مترتبا على تاثيرها فى ذلك المحل حتى يكون كل ما كان اقرب من ذلك المحل كان اولى بقبول ذلك الاثر واما ان لا يكون كذلك فلا يكون تاثيرها فى جسم متبعا على تاثير فى جسم اخر مثال الاول القوة النارية فانه لما كانت حالة فى جسم معين كان حصول السخونة من تلك القوة اولا فى ذلك المحل وبواسطته فى سائر المحال ويكون كل ما كان اقرب الى ذلك المحل اكثر كان وصول السخونة اليه اقدم فالقوة متى كانت كذلك عرفنا ان لها نوع تعلق بذلك الجسم المعين اما لاحتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها فى ذاتها الى ذلك الجسم مثل القوة النارية واما لاحتياجها فى فاعليتها الى ذلك الجسم مثل النفوس وعند ذلك تقول تلك القوة انما يفعل بمشاركة المادة وبمشاركة الوضع ونعنى بذلك ان الجسم ما لم يكن له قرب ما استحال ان يصدر عن ذلك الاثر عنها فيسمى هذا القوة التى يتوقف تاثيرها فى فعلها الا على كون ذلك الفعل ممكن الحدوث فى ذاتها يكون افاضته غير مختصة بشىء من الاجسام فيجب ان لا يكون لتلك القوة تعلق بشىء من الاجسام لا فى ذاتها ولا فى

فاعليتها

وللاسم ماعليتها بل كانت غنية عنه لا يجعل منها كل الوجوه غير جسمانية بل مجردة مفارقة وعند هذا التحقيق لظهر ان القوة يمتنع ان يكون تاثيرها فى وجود الحادثات لان القرب والبعد مع ما للاجسام ولا مكان فيح اذا ثبت ذلك ثبت ان القوة الجسمانية لا تاثير لها فى وجود الهيولى والصورة المفارقة فلا يكون لها فى وجود شىء من الاجسام وعند هذا يبطل قول من يقول كان الجسم لا نسبة له الى المجرد فالقرب والبعد كذلك المجرد لا نسبة له الى الجسم بالقرب والبعد فوجب ان لا يستوى وجود الاجسام الى المجردات فانا نقول ان مؤثرية المجرد يكفى فى تحققها كون الاثر فى ذاته ممكنا بمعنى تحقق ذلك الامكان فاصل الاثر عنه فانه مؤثرية القوى الجسمانية فلا يكفى فيها كون الاثر ممكنا فقط بل لا بد ان محل الاثر له قرب من محل القوة الجسمانية وذلك على المجرد محال انتهى كلامه وهو لا يغنى من عطش واعلم انه انما قال المصنف ويشترط فى صدق التاثير على المفارق الموضع مع انه لو قال ويشترط فى تاثير المفارق الوضع لان غرضه ليس مقصورا على بيان اشتراط تاثير المفارق بالوضع فقط بل ان يجعل ذلك قانونا نعرف به تاثير المفارق عن تاثير المجرد فانه كمشرط اخر بحيث يمكن استناد الاثار الى المجرد والمفارق بحسب الظاهر كما فى الاثار الصادرة

من الانسان لاشتماله على النفس المجردة المبادية المفارقة وكما فى الاثار الصادرة من الطبايع وعن هيولى المكتسب حيث ثبت على الاشك فرعوا التشاده جميعا الى الواجب الوجود ابتداء من غير واسطة حتى يستحيل المنازع ويتبين المبانى لا يعنى ذلك فبذلك القانون يظهر ان كل تاثير يكون بتوسط الوضع خاصة بين ما هو محل التاثير بحسب الظاهر وبين المتاثر فانما هو الى المفارق لذلك المحل لا الى المجرد وكل تاثير لا يكون بتوسط الوضع فهو من المجرد لا من المفارق وصدق التاثير على المفارق اى لا يصدق على المفارق انه المؤثر مشروط بالوضع بمعنى انه لو لا توسط الوضع بين محل المفارق الذى يظن كونه مؤثرا وبين محل الاثر لم يصدق على ذلك المفارق انه مؤثر فى ذلك الاثر هذا ومنها ان الفاعل والمؤثر اذا كان جسمانيا يجب ان يكون اثاره متناهية والى ذلك اشار بقوله والتناهى عطف على الوضع اى ويشترط فى صدق التاثير على المفارق التناهى فذلك قانون اخر فكل مفارق نظن كونه مؤثرا فى شىء خصوص فما لم يعلم كون اثره غير متناه يجزم بطلان ذلك المفارق المظنون كونه مؤثرا ليس مؤثرا فى ذلك الاثر الغير المتناهى بل مؤثره مجرد متعلق بذلك المفارق وذلك لوجوب كون تاثير المفارق متناهيا كما سنستدل عليه ومن اجل عدم التفطن لما ذكرناه لم ير الفاضل المحشى فى هذا العطف فقال المحقق الشريف الظاهر من هذا العطف توقف تاثير القوة الجسمانية على التناهى كتوقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع مستلزم التناهى لا توقفه على الوضع لكن الظاهر كما هو المفهوم

كلامهم

من كلامهم ان التاثير متوقف على الوضع مستلزم للتناهى ولعل المراد فى العطف الاستلزام اللازم للاشتراط وقال بعض عنى ذلك مما لا حاجة اليه ثم انه المصنف قال فى شرح الاشارات النهاية واللانهاية من الاعراض الذاتية التى تلحق الكم لذاته وتلحق كل ما له او لشىء يتعلق به كمية بسبب تلك الكمية فمنها ما يعرض للكم المتصل وهو تناهى المقدار ولا تناهيه ومنها ما يعرض للكم المنفصل وهو تناهى العدد ولا تناهيه فالمقدار نفسه كما يمكن فرض لا نهايته فى الانتقاص فى الانتقاص لا نهاية الاعداد اعز زيادة الانفصال على الشىء الذى له مقدار كالجسم وعدد كالملل ففرض النهاية واللانهاية فيه ظاهر واما الشىء الذى يتعلق به شىء ذو مقدار او عدد كالقوى التى تصدر عنها عمل متصل فى زمان او اعمال متوالية لها عدد ففرض النهاية واللانهاية فيه يكون بحسب مقدار ذلك العمل او عدد تلك الجملة الاعمال والذى بحسب المقدار يكون اما مع فرض صدور العمل واتصال الزمان او مع فرض الاتصال فى العمل نفسه لا من حيث تغير محله او كثرة تواليه بحسب الاعتبارات يكون ثلثة اصناف الاول القوى يفرض صدور عمل واحد منها فى ازمنة مختلفة كرماة تقطع بسهامهم مسافة محدودة فى ازمنة مختلفة ولا محالة يكون التى زمانها اقل اقوى ويجب من ذلك ان يقع عمل الغير المتناهية لا فى زمان والثانى قوى يفرض صدور عمل واحد منها على الاتصال فى ازمنة مختلفة كرماة تختلف ازمنة حركات سهامهم فى الهواء ولا محالة يكون التى زمانها اكثر اقوى من التى زمانها اقل ويجب من ذلك ان يقع عمل غير المتناهية فى زمان غير متناه والثالث قوى يفرض صدور

اعمال القسر اليه عنها مختلفة بالعدد لكن ربما يختلف على الصور بهم ولا محالة يكون التي
يصدر عنها عدد اكثر اقوى من التي يصدر عنها عدد اقل فيجب من ذلك ان يكون
لعمل غير متناه عدد غير متناه فلها ثلاث الاول بالشدة والثاني بالمدة والثالث
بالعدة انتهى والى هذا اشار بقوله بحسب المدة والعدة والشدة التي باعتبارها
يصدق التناهي وعدمه الخاص اي عدم التناهي عما من شانه ان يكون
متناهيا على التوزيع بالنظر الى الثلاثة ثم بعد تمهيد ذلك شرع في الاستدلال
على وجوب تناهي تاثير القوى الجسمانية بحسب المدة والعدة واما بحسب الشدة
فليس بمقصود بدوا اما الظاهر بطلانه حيث يستلزم وقوع الحركة في الا زمان
وذلك لانه لما كان كل زمان يقع فيه الحركة يمكن التنصيف بالامكان الوقوعي بحيث يكون
القوة التي يوقع الحركة في النصف في ذلك الزمان اشد تلتئي والعدم فساده وذلك اذا
كان يجري انتهاء زمان الحركة في العلة بحيث يمكن بالامكان الوقوعي تنصيفه وتجزيته
فلما كان كل قوة جسمانية يفرض تحريكها الجسم فتحريكها ذلك اما بالقسر او بالطبع
لانه لا يخلوا ذلك عن ان يكون محلا لتلك القوة او لا فان كان محلا لها فتحريكها
له بالطبع والا فان بالقسر اراد الاستدلال على وجوب تناهي كل منهما على حدة فقال
في الاستدلال على تناهي القوة القسرية لان القسري يختلف باختلاف
القابل مع اتحاد المبدء ويتفاوت بمقابله وتقريره على ما قرره
في شرح الاشارات هو ان الجسم لا يمكن ان يكون الا متناهيا وجب تناهي الاثار
فاذا لم تحرك جسما بقوته جسما الى حد سيلزم تحريكات لا نهاية لها فحسب العلة
في القوة فان غير المتناهي يخرج الى الفعل ثم فرضنا ان ذلك الجسم المحرك

حركة

في اللغة ... (margin note, partly illegible)

حركة بجسمها المقسر شبيها بالجسم الاول في الطبيعة واصغر منه في المقدار فتلك القوة
بعينها من ذلك المبدء المفروض فيجب ان يحرك الثاني اكثر من الاول وذلك لان
المقسور انما يعاوق القاسر بحسب طبيعته المخالفة لطبيعة القاسر من حيث هو قاسر
لا شك ان طبيعة الجسم الاعظم يكون اقوى من طبيعة المخالفة لطبيعة القاسر من حيث
هو قاسر ولا شك ان طبيعة الجسم الاصغر لاشتمال الاعظم على مثل طبيعة
الاصغر وعلى ما يزيد عليه فالعظم منه ان يكون معاوقة الاعظم اكثر من معاوقة
الاصغر فاذن يكون تحريك الاصغر اكثر من تحريك الاعظم ولما كان مبدء
التحريكين واحدا بالفرض وجب ان يقع الزيادة التي بالقوة في الجانب الاخر
الذي غير متناه مع فرض هذا الفرض صحيح لانه يلزم منه تناهي القوة
التي فرض كونها غير متناهية لمقابلة اي مقابل المبدء في الجانب الذي فرض
غير متناه ثم قال في الاستدلال على تناهي القوة الطبيعية والطبيعي يختلف
باختلاف الفاعل ويتساوى الصغير والكبير في القبول فاذا تحركا مع
اتحاد المبدء يلزم التناهي وتقريره لعدم من يخص تناهي الابعاد
يستدعي تمهيد مقدمات الاولى ان الجسم من حيث هو جسم لا يحرك
مقتضيا للتحريك ولا مانع منه لكان ذلك القوة محله وان كبيرة وصغيرة اذا فرضنا
مجردين عن تلك القوة كانا متساويين في قبول التحريك والا لكان الجسم
من حيث جسمية فاعلية الثانية ان القوة الجسمانية المسماة بالطبيعة
اذا حركت جسمها ولا محالة يكون ذلك الجسم خاليا عن المعاوقة والا لم تكن الطبيعة
لجسم لذلك الجسم فلا يجوز ان يفرض بسبب كبر الجسم وصغره تفاوت

في القبول لما مر في المقدمة الاولى بل ان عرض تفاوت فهو بسبب القوة فانها يختلف باختلاف
محلها كما يا تي ومن ههنا يستبين ان التفاوت كما كان في الحركات القسرية لسبب
القوابل لا غير فهو في الطبيعة بحسب القوى على لا غير الثالثة ان القوى الجسمانية
المتشابهة يختلف باختلاف محالها المختلفة بالصغر والكبر وتتناسب بتناسبها
لكونها حالة فيها متجزية بتجزيتها وهذه المقدمات قررها الشيخ في الاشارات
وشرحها المص كما ذكرنا ثم نقول مطابقا للاشارات وشرحه لا يجوز ان يكون في جسم
من الاجسام قوة طبيعية تحرك ذلك الجسم بلا نهاية لان قوة ذلك الجسم الكثير
واقوى من قوة بعضه لو انفرد بما مر في المقدمة الثالثة وليس بزيادة جسمه في القدر
يؤثر في منع التحريك حتى يكون نسبة المتحركين الى المحركين واحدة فانه لو كانت
المعاوقة في الكبير اكثر منها في الصغير مع ان القوة ايضا في الكبير اقوى منها في الصغير
لكانت نسبة المتحركين والمحركين واحدة لكن ليس كذلك لما مر في المقدمة الاولى بل
المتحركان في حكم ما لا يختلفان والمحركان مختلفان لما استبان في المقدمة الثانية
من كون التفاوت بسبب القوى اعلا لا بسبب القوابل فلو حرك كل القوة كل الجسم
الذي هو محله وبعض القوة بعض الجسم الذي هو محله من مبدء مفروض كل
منهما حركات غير متناهية يجب ان يقع التفاوت الواجب بينهما في الجانب
الذي فرضناه غير متناه فيلزم تناهي الاقل ويلزم منه تناهي الاكثر ايضا
لكون التفاوت بينهما بقدر متناه وان لم يحرك كل منهما حركات غير
متناهية بل كانت حركات البعض متناهية فكذلك ايضا كما لا يخفى ثم
ان المص اكتفى في الدليل الاول بوقوع التفاوت في الجانب المقابل للمبدء

الى وجوب

الى وجوب تناهي الاكثر وفي الدليل الثاني اشار الى ذلك بقوله ويلزم التناهي
اقتداء بالشيخ في الاشارات حيث فعل كذلك ووجه المص ذلك في شرحه بان في
التفاوت في الجانب ووجوب التناهي حركات الاقل كان حاصلا في الحجة الاولى
لان القوة الواحدة اقتضت من حيث هي غير متناهية فعلا متناهيا ولم يكن
في الحجة الثانية لان القوة المحركة ههنا ليست بواحدة بل انما لزم الحكم ههنا
من حيث اقتضاء تناهي حركات الاصغر تناهي حركات الاكبر ايضا لكونهما
مع ان جسميهما المتناهيين هذا اخر ما قال المص في شرح الاشارات ان البرهان
الاول اعم ماخذا مما استعمله الشيخ فان الحاصل منه ان القوة الغير المتناهية
لو حركت بالفرض جسمين مختلفين لوجب ان يكون تحريكها اياهما متفاوتا
ويلزم منه كونها متناهية بالقياس الى احدهما بعد ان فرضت غير متناهية مطلقا
فاذن القوة الغير المتناهية سواء كانت جسمانية او غير جسمانية يمتنع ان يكون
مباشرة لتحريك الاجسام بالقسر والشيخ خصصه بالقوى الجسمانية لان غرضه
في هذا الموضع هو نفي اللانهاية عن القوى الجسمانية وان البرهان الثاني
اخص منه لانه انما يجب لو ثبت ان يمتنع صدور التحريك الغير المتناهي
عن قوة حالة في جسم لا معاوقة فيه منقسمة بانقسام ذلك الجسم
مع المشابهة كالطبيعة لا النفوس الفلكية المنطبعة في اجسامها وبالجملة القوى المتناهية
الحالة في الاجسام البسيطة والمحركة بالطبع الذي يقابل التحريك بالقسر
يكون اهم من ذلك لكونه متناولا للتحريكات الصادرة عن النفوس النباتية
والحيوانية مع ان اجسامها المركبة لا يخلو عن معاوقات نقيضها طبائع بسائطها

والنفسا كثرتك النفوس مما لا ينقسم بانقسام محالها لكون تلك المحال اجساما آنية
لكن لما كان المقصود ههنا بيان امتناع كون الصور الفلكية المنطبعة في هيولياتها
مبدأ للتحريكات الغير المتناهية اكتفى الشيخ بهذا البرهان المشتمل على حصول المقصود
هنا ثم ان في هذا المقام اعتراضا مشهورا اورده الامام على الشيخ هو انه يجوز
ان يكون التفاوت في التحريكين بالسرعة والبطؤ فلا يلزم انقطاع احدهما واجاب
المصنف بان المراد بالقوة المذكورة ههنا هي التي لا نهاية لها باعتبار المدة لا
المدة دون الشدة واعترض عليه العلامة الحلي قدس سره في شرحه على التجريد
بان اخذ القوة بحسب الاعتبارين لا ينافي وقوع التفاوت بالاعتبار الثالث
وهذا الاعتراض قد تلقوه بالقبول ولم يجيبوا عن هذا الاعتراض وقد تلقوه بالقبول
ولقوة هذا الاعتراض قال الشارح القديم والجواب الصحيح ان يعتبر التفاوت
بحسب المدة وحينئذ يلزم انقطاع احدهما وقال المحقق المعروف في ذلك
انه اذا وقع التفاوت بين الحركتين في الشدة اي السرعة فاما ان يكون
زمانهما ناقصا فلا يتحقق الاول بوقوع التفاوت في العدة لان الاسرع يكون
حركاته اكثر فيما لو قطعا هذه التي يقع التفاوت في المدة قال وفي توضيحه ان الكلام
في قوة غير متناهية في المدة اي المدة ويلازم منه ان تفاوت الحركتان في
الجانب المقابل للمبدأ المفروض في المدة والعدة لا بمجرد التفاوت في السرعة
والبطؤ فاذا فرضنا قوة جسمانية غير متناهية في المدة تحرك جسما اخر في
زمان غير متناه وفرضنا انها حركت جسما اصغر بتلك التحريك وجب ان
يكون آطول لان معاوقته اقل مع تساوي التحريكين فانه اذا كان مبدأ حركتا

لذكر

نعم لو فرضنا ان تكون هذه التحريكات ... الاصغر بحسب ... الكل

الاكبر غير متناهية وجزئيات تلك المدة الى اجزاء غير متناهية كان اجزاء الحركة الواقعة
في اجزاء تلك المدة غير متناهية مع ان عدد اجزاء حركة الاصغر يلزم ان يكون اكثر
انتهى وهذا الكلام حق لا يرد عليه ما اورده الشارح القوشجي من ان كل
مدة فهو مقدار متصل في حد نفسه لا يتجزى لها بالفعل فاذا تجزى الى اجزاء بالفعل يكون
تلك الاجزاء متناهية ولما انه قابل للانقسامات غير متناهية فاما ان يريد
قابل للانقسامات غير متناهية فعنا ان قسمته لا تقف عند حد فلا كان لا يسلم ان المتقين
من ان ما ذكره انما هو في المدة المتناهية لا في المدة الغير المتناهية لوجب ان يسا
جميع مقادير تلك الاجزاء مقدار ما ينقسم اليها اولا شك ان جميع مقادير
الاجزاء الغير المتناهية لان ضم المتناهي الى المتناهي مرات غير متناهية مستلزم
للا تناهي لكن اقول هذا الذي ما ذكره في التوضيح هو بعينه معنى كلام المصنف
في الجواب الا ترى انه لما ذكره في التوضيح بعد حيث الشدة لغوا
محضا لا دخل له في طول مدة حركته لا صغر في كلام المصنف هو ان الكلام
انما هو في عدم التناهي بحسب المدة والعدة فاذا فرض ان قوة قسرية حركت جسما
اكبر في مدة غير متناهية حركت بهذه القوة الغير المتناهية بحسب المدة جسما
اصغر يجب ان يكون التفاوت بينهما في المدة في الجانب المقابل للمبدأ اعني جانب عدم
التناهي فوقوع التفاوت في الشدة لا دخل له في ذلك ان تأمل الكلام فيما
عليه بوجدانه يتعجب من هؤلاء المهرة كيف غفلوا عن ذلك ومن ههنا يظهر
اندفاع ما قيل على اصل الدليل من ان التفاوت بالزيادة والنقصان لا يستلزم
الانقطاع فان حركة الفلك التاسع انقص بالزيادة والنقصان لا يستلزم

على ان حركة الفلك التاسع مع عدم تناهيهما وذلك لانه ليس هناك امر يشبه عن وقوع
التفاوت في جانب عدم التناهي لكون كل واحد من الحركتين صادرة عن قوة اخرى فيجاز
وقوع عدد من احدهما بازاء واحد من الاخرى بخلاف ما نحن فيه فعند ذلك
الاعتبار اعني اعتبار وقوع عدد بازاء واحد لا يجوز وقوع التفاوت فيكون
لا محالة في جانب اللاتناهي واما الاعتراض عليه بانه لم لا يجوز ان يكون القوى
الجسمانية اذ ليلا يكون حركاتها متناهية فلا يمكن انحلال البحث فاجيب عنه بان فرض
المبدأ لواحد الحركتين بان يفرض من نقطة واحد من او ساط المسافة كان في ابتداء
المطلق لانتفاء في امكانه وان لم يكن للحركة بداية وايجيب ايضا بانا نعلم بالضرورة
ان ما كان في قوته قطع مسافة من اولها الى اخرها كان في قوته عكس ذلك اي
ان يقطعها من اخرها الى اولها فالذي في قوته عكس هذه الحركة المذكورة ابتداء لها
الى حد معين كان في قوته الحركة من ذلك الحد المعين الى ما لا نهاية له لكن لا يلزم
بطلا بالبيان المذكور فبطل ما ذكر ولم يتضح ما النقض بالحركات الفلكية
فانا مع عدم تناهيها عندهم مستندة الى نفوسها المجردة في ذواتها المفارقة
فانها اما المدركة للجزئيات بواسطة الالات وكالاتفاق على ان القوى
الحالة في الاجسام ثم ان الامام اورد على الشيخ ان القابل يتناهى الحوادث
المتسلسلة بوجوب ان تتناهى كل نوع على تناهيها ورد الشيخ عليهم بانها
لكن لها مجموع موجود في وقت من الاوقات لم يكن الحكم بالازدياد عليها
صحيحا فضلا على ان يكون مقتضيا لتناهيها وللقائل ان يرد عليه ههنا
على ما ورد عليهم بعينه بان يقول ليس للحوادث التي تفرض هذه القوة عليها

مجموع موجود

في ... بعضها ... الكل ... ولو ... الاول
ما ... صحيحا بالنسبة ... الاخر ... الا ... الارادة
منه عفا الله

مجموع موجود في ذهننا فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان ثم قال ولقد اورد عليه
بعض تلامذته هذا السؤال فاجاب بان الحكم عليها ههنا كون القوة قوية على تلك
الافعال بهذه المعنى حاصل في الحال ونحن نعلم ان كون القوة قوية على تحريك الكل اقل من كونها
قوية على تحريك الجزء فوقع التفاوت في القوة عليها بالزيادة والنقصان ثم قال وللسائل
ان يعود فيقول انتم انما تستدلون على تفاوت قوة القوة على تحريك الكل والجزء
بوقوع التفاوت في تلك الافعال فيعود الاشكال انتهى كلام الامام ونقل المحقق
الشريف عن بعض الفضلاء ان هذا اسهل ما وقع من الامام لان الاستدلال بالعكس
فانا نقول قوة القوة على تحريك الكل اضعف منها على تحريك الجزء لان المعنى المقتضي
عا عن تحريك القوي فكلما كان المعاوق اقوى كانت القوى على تحريكه اضعف
بالضرورة فلما تفاوتت القوة بالنسبة الى تحريك الكل والجزء لزم التفاوت في الحركات
التي لا يتناهى فهذا استدلال بتفاوت القوة على تفاوت الافعال دون العكس
كما توهم هذه المسئلة الخامسة في الاشارة الى بعض احوال العلل المادية
والصورية اعلم ان الهيولى الاولى قابلة للصورة لها المادة ايضا وان الصورة
الحالة فيها التقدم لها لها الصورة فلفظ المادة مشتركة بين الهيولى
والعلة المادية اي الجزء المادي وكذا لفظ الصورة مشتركة بين الحال المقوم
للهيولى وبين العلة الصورية اعني الجزء الصوري وتوضيحها ان الهيولى
مادة وقابل بالقياس الى الصورة الحالة فيها وعلة مادية بالقياس الى الجسم
المركب من الهيولى والصورة وكذا الصورة صورة بالقياس الى المادة نفسها وعلة
صورية بالقياس الى المركب والى هذا اشار بقوله والمحل المتقوم بالحال

اي المحل الذي يحتاج في وجوده وتحصله الى ما يحل فيه اشارة الى الهيولى لانها فانها لكونها
في حد ذاتها قوة محضة وبهام صرف لان فعليتها ليس الا انها قوة مستعدة لكل شيء
على ما صرح به الشيخ لا يمكن ان توجد وحدها لان المبهم على ابهامه لا يقبل الوجود بل
يحتاج الى ان يحل فيها الصورة فتتحصل بها متحصلة قابلة للوجود فان قبل احتياج
الشيء في وجوده الى ما يحل فيه باطل قطعا لان الشيء ما لم يتشخص وجود لم يمكن حلول
شيء فيه فان وجد بالذات وتقدمه متقدم على الحال التي من جملتها حلول الشيء
الاخر فيها لان المحتاج اليه مقدم على الحال وطبيعته مما يحتاج الى المحل هو الحال
المتعين فالمحل وهو لانا نقول الطبيعة لا وجود لها الا التعين ووجود المتعين
فقبل وجود المتعين لا وجود للطبيعة فلا يتصور احتياج المحل اليها في وجودها
ذاتيا الحال في قسمين قسم يحتاج في وجوده الى محل فلا يمكن احتياج المحل اليه في
الوجود قطعا وذلك الحال هو العرض وقسم لا يحتاج الى محل في وجوده بل فيما يلزمه
من عوارض كالصورة الجسمية فانها متحركة بذاتها مستغنية في وجودها
عن الهيولى وانما يحتاج اليها في قبولها ما يلزمها من الاتصال والانفصال ومثل هذا
الحال يجوز احتياج المحل اليه في وجوده وما تحصله قابل له اي للحال و
بالقياس اليه **ومادة** اي علة مادية **للمركب** من المحل والحال منه بالقياس اليه
وقوله اي قبول المحل المذكور قابليته له لا يمكن انفكاك الحال **ذاتي** فلا ينفك
عنه بل هو هيولاني كما نقله الشيخ في الشفاء لانه يمكن هاهنا ان يقال ان المادة
قد يكون قابلة لشيء وغير قابلة لاخر ثم تصير قابلة لذلك الاخر فيصل منها قبوله لها
فلا يكون فيها قبولها للثاني ذاتيا بل عارضا لانه مع عدم قبل الوجود كيف يكون

ذاتيا

ذاتيا بل يجب ان يكون عرضيا منفكا اشار الى الجواب عنه بقوله **وقد يحصل
القرب والبعد بالاستعدادات يكسبها باعتبار الحال**
من مادة فيها وجد ليس هو اصل القبول لان الاستعداد بل انما هو مراتب القرب
والبعد فان الاستعداد الذاتي قد يكون بعيدا عن المقبول ثم يصير قريبا
منه ثم يصير اقرب منه كاستعداد مادة الغذاء للصورة الانسانية فانها لا تستعد
النطفة التي استعداد الجنين لم تهيأ ثم هذا الاستعداد التي ليس ذاتيا للمادة
لا يحصل بما هو ذاتي لها هو اصل الاستعداد الذي نسبته الى الصورة الغذائية
والنطفية والجنينية والانسانية بل الى سائر الصور على السوا وهي الاستعدادات
المذكورة امور اكتسبتها المادة الاولى من مقارنة الصور الحالة فيها واحدة
بعد واحدة فانها لم تقبل الغذاء والانسانية ليس هو الاستعداد الذي ذاتي
للمادة بل هذا الاستعداد قد حصل لها زائدا على ما كان من الاستعداد الذاتي
بسبب مقارنة الصورة الغذائية كذا استعداد النطفة حاصل للمادة
زائدا على استعداد الغذائية من الصورة النطفية وهكذا فالذي يزول ويحصل
هو شيء من هذه الاستعدادات المكتسبة للمادة باعتبار ما يحل فيها من الصور
والاعراض لا اصل الاستعداد والقبول الذي هو ذاتي في المادة فلا اشكال
وهذا الحال المقوم لمحله صورة اي علة صورية للمركب منه بالقياس اليه
وجزء فاعل لمحله اي صورة بالمعنى المقابل للمادة بمعنى الهيولى بالقياس الى
محله الذي هو الهيولى والتعبير عن الصورة بهذه العبارة لما تقرر في موضعه
من ان الصورة انما هي شريكة العلة للهيولى لا بمستقلة بها فلا يتعلق الحال بالمحل الا د

ان العلة المادية منحصرة في الهيولى والعلة الصورية منحصرة في الصورة المقومة للهيولى
كما توهمه ظاهر العبارة وذلك لما يتاخر عن الموضوع كالمادة فيكون العرض ايضا كما
ستنشرح هناك وهو المراد بهذا الحال المقوم للمحل المسمى بالصورة بالمعنى المقابل
للمادة والحاصل اي لا يكون للهيولى صورتان مقومتان في مرتبة واحدة لان كلا منهما
ان استقلت في تقويمها استغنى عن الاخرى والا فالمجموع مقوم واحد
واحدة فما قلنا في مرتبة واحدة لان الصورة النوعية ايضا مقومة للهيولى
لكن بعد تقويم الصورة الجسمية اياها وانما علم ان هذه الشرح المتعرض على ثبوت
الهيولى ذكرها المص هاهنا على سبيل الحكاية يعني انه على تقدير ثبوتها عند
القائلين بها يكون الحال هكذا فلا منافاة بينه وبين ما سيأتي من نفي الهيولى
في هذا الكتاب **المسئلة السادسة** في احوال العلة الغائية قال الشيخ في
طبيعيات الشفاء اما الغاية فهي المعنى الذي لاجله يحصل الصورة في المادة و
هو الخير الحقيقي او الخير المظنون فان كل تحريك يصدر عن فاعل لا بالعرض
بل بالذات فانه يريد به امرا هو خير بالقياس اليه فربما كان بالحقيقة وربما كان بالظن فانه
اما ان يكون كذلك او يظن بذلك فظنه خطا لغا الالهيات وتعني بالغاية العلة التي
لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها فقال ايضا واما الغاية فهي ما لاجله
يكون الشيء وقد علمت فاعلمت وقد يكون الغاية في بعض الاشياء في شيء غير الفاعل
وذلك تارة في الموضوع مثل غايات الحركات التي يقصد بها رياضة البدن
وتارة في شيء ثالث كمن يفعل شيئا ليرضى به فلانا فيكون رضا فلان غاية خارجة
عن الفاعل والقابل ان كان الفرح بذلك الرضا ايضا غاية اخرى من الغايات التشبيهية

والمتشبه

والمتشبه به من حيث هو متشوق الرغائب والتشبيه نفسه ايضا غاية انتهى فظهر بهذا
ما نقلنا ان الغاية يجب ان يكون مما يتادي اليه فعل الفاعل فيكون مترتبة على فعل الفاعل
ومتاخرة عنه مع ذلك فكونها علة لما هي متقدمة عليه يحتاج الى بيان وهو ان معنى كون
غاية الشيء علة له هو ان ذلك الشيء يفتقر في وجوده العيني الى وجوده العقلي
بمعنى انه يحتاج الى علة فاعلية لا محالة وهي في كونها علة يحتاج الى صورة الغاية
في ذهن الفاعل فالمقتضي غاية ما لا يفعل ومن هاهنا قيل ان الغاية بماهيتها او بصورتها
الذهنية علة لفاعلية الفاعل ومعلولة لها اي بهويتها الخارجية معلول للفاعل وقيل ايضا
ان الغاية بالوجود الذهني علة وبالوجود العيني معلول للفاعل وهذا كما قيل من قولهم
اول الفكر اخر العمل قال الشيخ في الطبيعيات الفاعل من جهة سبب الغاية وكيف
لا يكون كذلك والفاعل هو الذي يحصل الغاية موجودة والغاية من جهة هي سبب
للفاعل وكيف لا يكون كذلك وانما يفعل الفاعل لاجلها واذا كان يفعل فالغاية
تحرك الفاعل الى ان يكون فاعلا ثم قال ان الفاعل ليس علة لصيرورة الغاية غاية
ولا لماهية الغاية في نفسها ولكن علة لوجود ماهية الغاية في الاعيان وفرق بين الماهية
والوجود كما علمت والغاية علة لكون الفاعل فاعلا فهي علة له في كونه علة وليس
الفاعل علة للغاية في كونها علة انتهى ولذلك يقولون الغاية علة بماهيتها لعلية
العلة الفاعلية معلولة في وجودها العيني للمعلول
وانما قال للمعلول لان وجود الغاية مترتب على وجود المعلول فهي معلولة للفاعل بالواسطة
كما ان المعلول معلول له بلا واسطة فان علمت غاية الحركة قد يكون لها وقد لا يكون كلقاء
الحبيب على ما طيا في عنقريب فليس كل غاية هي معلولة المعلول بحسب الوجود العيني

قلنا لقائل أن يجيب عنه بأنه وإن لم يكن معلولاً للحركة كالنهاية لكنه مترتب مع النهاية
فهي معلول للحركة بالعرض لا بالذات فليتدبر فإن قيل إنهم يقولون إن الغاية في أفعال الله
تعالى إنما هي ذاته تعالى وظاهر أنها لا تترتب على وجود المعلول أجيب بأنهم اتفقوا على
أن الغاية مطلقاً في فعل الله تعالى مطلقاً لأن الفاعل الذي يفعل لغاية يكون ناقصاً
تاماً من وجهين الأول من حيث إنه يتصور بوجود تلك الغاية فلا بد أن يكون
وجودها أولى به والثاني [illegible] مستكملاً بذلك الوجود مستفيداً
منه كمالاً لا يكون له والثاني من حيث إنه تتم بهيئة تلك الغاية فاعليته فيكون هو ناقصاً في
فاعليته قبلها [illegible] أنه لا يتطرق إليه نقصان أصلاً فلا غاية لفعله بل هو فاعل
بذاته وهذا ما ذكره ومن ذلك يظهر أن قولهم لا غاية لفعله أو أنه غاية للوجود كله أو أنه غاية
الغايات مع اختلاف العبارات معناه في الحقيقة نفي الغاية عن فعله والإشارة إلى أنه
سبب الفاعلية كما أن الغاية سبب لفاعلية الفاعل الذي يفعل الغاية فكأنه بمنزلة الغاية
للذي [illegible] عليها الغاية لا أنه غاية حقيقة كذا ذكره المحقق الشريف ولا يبعد أن يحمل
على الإشارة إلى ذلك قوله وهي ثابتة لكل قاصد أي لكل فاعل يفعل بالقصد
أي بالاختيار الزائد على الذات كما هو مصطلح الحكماء فإن [illegible] التي أفعال الله
تعالى معللة بالأغراض [illegible] لكنهم يفرقون بين الغرض والغاية
فلا يحصلون الغرض على [illegible] فيعنون بالغرض الحكم والمصالح التي تشتمل
عليها الأفعال [illegible] العقل يحكم به [illegible] الفعل حسناً أو قبحاً فهم في ذلك
يوافقون الحكماء بحسب المعنى وإن لم يطلق عند الحكماء لفظ الغرض عليها بل يطلقون
لفظي الغرض والغاية مترادفين بخلاف الأشاعرة فإنهم يوافقون الحكماء وهذه

المسئلة

المسئلة بحسب اللفظ فقط كما سيأتي تحقيق ذلك في الإلهيات إن شاء الله تعالى
واعلم أن الحكماء أثبتوا لكل تحريك وفعل سواء كان إرادياً أو طبيعياً غاية والمصنف
خص هنا الحكم بالإراديات مع أن الحكم في هذا المقام مشكل خاصة منها أنه قد قيل
إنه لا يجب أن يكون لكل فعل غاية فإن من الأفعال ما هو عبث وليس له غاية البتة أو ليس
لغايته خير أو مظنونة خيراً وما يرى في دفع هذه الشبهة قال في إلهيات الشفاء
بهذه العبارة ولنا أن نبين أن العبث ينبغي أن يعرف أن لكل حركة إرادية مبدأ قريباً
ومبدأ بعيداً فالمبدأ القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو والمبدأ الذي يليه
هو الإجماع من القوة الشوقية والذي يليه [illegible] التخيل أو التفكر فإذا ارتسم
في التخيل أو الفكر المنطقي صورة تحركت القوة الشوقية إلى الإجماع فخدمتها القوة
المحركة التي في الأعضاء فربما كانت الصورة المرتسمة في التخيل أو الفكر هي نفس الغاية
التي ينتهي إليها الحركة وربما كانت شيئاً غير ذلك إلا أنه لا يمكن الوصول إليه إلا بالحركة إلى ما
تنتهي إليه الحركة [illegible] مثال الأول أن الإنسان ربما ضجر من المقام في موضع
وتخيل في نفسه صورة موضع آخر واشتاق إلى المقام فيه فيتحرك نحوه وينتهي حركته إليه
فكان مشتوقه نفس ما انتهى إليه تحريك القوى المحركة للعضلة ومثال الثاني أن الإنسان
قد يتخيل في نفسه صورة لقاء صديق له فيشتاقه فيتحرك إلى المكان الذي يظن وجوده
فيه فينتهي حركته إلى ذلك المكان ولا يكون نفس ما انتهت إليه حركته نفس المشتوق
الأول الذي تحرك إليه بل غرض آخر هو المشتوق ويتبعه أن يحصل بعده وهو لقاء الصديق
فقد عرفت هذين القسمين ويتبين لك من ذلك بأدنى تأمل أن الغاية التي تنتهي إليها
الحركة في كل حال من حيث هي غاية حركة هي نهاية حقيقة أعلى القوة الفاعلة للحركة التي

في الأعضاء أي التي عنها فلا يجب دائماً أن يكون ذلك الأمر غاية للشوقية تخيلية كانت
أو فكرية كانت [illegible] لأنه لا يكون بل ربما كانت وربما لم يكن وقد يتبين لك في المثالين
أما الأول منهما فكانت الغاية فيهما واحدة وأما الثاني فكانت مختلفة في القوة المحركة التي
في الأعضاء [illegible] حركة [illegible] القوة الشوقية أيضاً [illegible] تلك الحركة فإنه لا يمكن أن
يكون حركة نفسانية لا عن شوق [illegible] الشيء الذي لا يلتفت إليه القوة [illegible]
[illegible] نفسانياً ما يكون لشوق نفساني لا محالة قد حدث بعد ما لم يكن [illegible] حركة
نفسانية يتحرك مبدؤها الأقرب نوع محركة في عضل الأعضاء ومبدأ ما الذي
يليه شوق والشوق كما علم في علم النفس تابع لتخيل أو فكر لا يجب أن يكون المبدأ الأبعد
تخيلاً أو فكراً فإذن ههنا مبادئ للحركة النفسانية منها واجبة بأعيانها ضرورة ومنها
غير واجبة بأعيانها ضرورة فالواجبة ضرورة هي القوة المحركة في الأعضاء والقوة
الشوقية وغير الواجبة هي التخيل والفكر فإنه لا يمكن أن يكون تخيل ولا فكر أو الفكر والتخيل
ولكل مبدأ حركة نهاية لا محالة [illegible] في الحركة الإرادية غاية لا بعينها والمبدأ
الأول الذي [illegible] الحركة [illegible] غاية فإن القوى يتطابق المبدأ الأقرب وهو
القوة المحركة والمبدأ الأبعد أعني الشوقية مع التخيل أو الشوقية مع الفكر كانت
نهاية الحركة هي الغاية للمبادئ كلها وكان ذلك [illegible] لا محالة وإن اتفق أن يختلف
أعني أن لا يكون ما هو الغاية الذاتية للقوة المحركة غاية ذاتية للقوة الشوقية وجب ضرورة
أن يكون للقوة الشوقية غاية أخرى بعد الغاية التي في القوة المحركة التي في العضل وذلك
لأنا قد أوضحنا أن الحركة الإرادية لا يكون بلا شوق وكل ما هو شوق فهو شوق إلى شيء
وإذا لم يكن المنتهى الحركة كان المشتهى آخر غيره لا محالة وإذ كان كذلك [illegible] لأجل

وهي ليس بالقوة المحركة التي في الأعضاء

الحركة

الحركة فيجب أن يكون سبباً آخر للحركة فكل نهاية تنتهي إليها الحركة أو يحصل بعد نهاية
الحركة ويكون ما اشتاقه التخيل أو الفكر [illegible] مطابقاً عليه فيسمى غاية إرادية وليست
بعبث البتة وكل نهاية تنتهي إليها الحركة ولا يكون هي بعينها الغاية المشتوقة التخيلية
ولا يكون المشتوقة بحسب الفكرة فهي تسمى العبث وكل غاية ليست هي نهاية الحركة
وهي مع ذلك مشتوقة تخيلية غير فكرية فلا يخلو إما أن يكون التخيل وحده هو المبدأ
لحركته أو التخيل مع طبيعة أو مزاج مثل التنفس أو حركة المريض أو التخيل مع خلق
أي ملكة نفسانية داعية إلى ذلك الفعل بلا روية فإن كان التخيل وحده هو
المبدأ للشوق سمي ذلك الفعل جزافاً ولم يسم عبثاً وإن كان تخيل مع طبيعة
مثل التنفس سمي ذلك الفعل قصداً ضرورياً أو طبيعياً وإن كان تخيل مع خلق
وملكة نفسانية سمي ذلك الفعل عادة لأن الخلق إنما يستقر باستعمال الأفعال
فما يكون عن الخلق يكون عادة لا محالة وإن كانت الغاية التي للقوة المحركة
هي نهاية الحركة موجودة ولم يوجد الغاية الأخرى التي بعدها ونحوها
التشوق وهي غاية التشوق فليسمى ذلك الفعل باطلاً كمن حصل في المكان
الذي قد رأى فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه هناك فيسمى فعله باطلاً
بالقياس إلى القوة الشوقية دون القوة المحركة وبالقياس إلى الغاية الأولى
دون الغاية الثانية وإذا تقررت هذه المقدمات فنقول إن القائل
إن العبث فعل من غير غاية البتة هو قول كاذب وقول القائل نعم إن
إن العبث فعل من غير غاية البتة بل خيراً أو مظنونة خيراً هو قول كاذب
أما الأول فإن الفعل إنما يكون بلا غاية إذا لم يكن له علة بالقياس إلى ما هي

الشوق

[illegible] بموجود [illegible]
[illegible] زاده [illegible]
[illegible]

مبدء حركة لتثال القياس الى طالبين مبدء حركته والى اي شيء اتفق وما مثل به في الشك
من اللعب باللحية فنقول حركته الضرب هي القوة التي في العضلة والذي قبلها شوق تخيلي الى الشكل
ما ليس مبدء فكر الينه فليست فيه غاية فكرية وقد حصلت فيه الغاية التي للشوق
التخيلي والقوة المحركة فيقينا ان بعد الفعل بحسب مبدئه المحرك منه الى العادة وانه انما
لا يتحرك الى غاية بحسب ما ليس مبدء المحرك ولا يجب ان يظن ان هذا الاتصور
لا شوق تخيلي الملنة فان كل فعل نفساني كان مبدءا لم يكن هناك شوق والاعجز
والطلب نفساني وذلك مع تخيل الالة ذلك التخيل ربما كان غير ثابت بل سريع
البطلان او كان ثابتا لكن لم يشعر به فليس كل من تخيل شيئا يشعر مع ذلك
ويحكم انه قد تخيل وذلك لان التخيل غير الشعور بانه قد تخيل وهذا ظ
ولو كان كل تخيل ينضم شعوره بالتخيل لذهب الامر الى غير النهاية واما الثاني
فان الانبعاث هذا الشوق علته ما لاح اما عادة واما ضجر عن هيئة ولا بد
انتقالا الى هيئة لتوفي لما حرص من القوى المحركة والمحتوى على ان يحدث لها فعل
تحريك او احساس حالما رة للذة والانتقال نحو المحل الذي له الحرص على الفعل
الجديد لذا بداع بحسب القوة الخيالية التخيلية اللذة هي الخير الحسي
التخيلي والحيواني بالحقيقة هي المظنون خيرا بحسب الخير الانساني
فاذا كان المبدء تخيليا حيوانيا فيكون خيرا لا خيرا تخيليا حيوانيا فليس اذا
هذا الفعل خاليا عن خير بحسبه لانه لم يكن خيرا حقيقيا بحسب الفعل ثم تماما
هذا علل التخصيص هيئة دون هيئة الحركات جزئية لا يضبطها الكلام اتفا
ما لعلنا اشار اليه بقوله واما القوة الحيوانية المحركة فغايتها

الوصول

الوصول الى المنتهى وغاياته بالحقيقة لان القوة المحركة الفلكية حيث
غايتها الوصول الى المنتهى بل غايتها الدوام مع الحركة وهذا مراد الشيخ فيما مر من قوله
ابد دوام عليه الحركة وهي ان الوصول الى المنتهى **قد يكون غاية للشوق الشوقية**
ايضا كما مر في المثال الاول **وقد لا يكون** الوصول الى المنتهى غاية للشوقية
بل يكون لها اخرى مترتبة على الوصول الى المنتهى كما مر في المثال الثاني وح
فان لم يحصل الغاية التي هي للشوقية مع الوصول الى المنتهى فالحركة باطلة
بالقياس الى الشوقية حيث لم يترتب عليها ما هو غاية لها بالقياس اليها ولا
اقل ان حصلت فهو اي تلك الحركة والتذكر باعتبار الجزا **ما**
خير ان كان مبدء الشوق هو التفكر **او عادة** ان كان هو التخيل مع خلق
او ملكة نفسانية كالعبث باللحية **او قصد ضروري** ان كان هو التخيل
مع طبيعة كالتنفس او مع مزاج كحركة المريض **او عبث وجزاف**
ان كان المبدء هو التخيل وحده من غير انضمام شيء اخر اليه فجعل هذا العبث
والجزاف مترادفان وهذا يخالف ما مر في كلام الشيخ فان العبث في كلام
الشيخ كان هو الفعل الذي لم يكن نهاية الحركة لكن وصرح بان ذلك الفعل
يسمى جزافا ولم يسمه عبثا ولكن شارح القديم تفطن لذلك وقال وانظر
في كلام الشيخ فانه جعل الاقسام على ما يطابق كلام الشيخ الا انه لم
ينسب ذلك الى الشيخ ولا الى غيره ثم قال العجب ماذكرناه يخالف
ما في المتن لكن الصحيح ما قاله المحشي الشريف ان بعض الفضلاء قال واعلم
ان المذكور في المباحث المشرقية والملخص موافق لما في المتن وتفصيله

اصطلاح للشارح انه اصطلح على ما ذكر فلا نزاع معه ولكل احد ان يصطلح
على ما يشاء ولكن اذا نقل اصطلاح اخر فالامام اعرف بذلك فانه
جزم بصحة قوله وقد ذكره في شرح الملخص ما يوافق كلام الشارح
وهو ان الجزاف لا يسمى عبثا لكن الامام سماه في هذا الكتاب ايضا عبثا
انتهى كلام الشريف وهو وضع تعجب ومنها ما اورد على اثبات
الغايات للطبيعيات اما بيانه اثباتا لها فهو انا نشاهد في الامور الطبيعية
من قواها وطبايعها تحريكات وتاثيرات متأدية الى امور مترتبة عليها
ترتب الغاية على ذي الغاية بحيث يحكم العقل حكما جازما بان تلك
التحريكات انما كانت لاجل تلك الامور المتأدية هي اليها ولا نعني
بالغاية الا ما لاجله الشيء كما مر وذلك اعني تأدي تلك التحريكات
الى تلك الامور وتاديه ذي الغاية الى الغاية ظاهر جدا لمن تامل فيها
حق التامل الشرى انه لا يثبت نبت الشعر الا في مواضع مخصوصة من البشرة
الا الشعر الذي يلزمه نطفة الانسان عن الانسان ونطفة الحمار
عن الحمار الى غير ذلك على سبيل اللزوم والدوام بحيث لا يتخلف
الا لمانع وليس ذلك الا لوقوع مودعة في حبة الشعير مثلا متوجهة
تحريكاتها نحو حصول اليد بترتب عليها ذلك بحيث لا عايق عنه
هذا هو بيان اثبات الغاية الطبيعية على سبيل الاجمال ويظهر لك

تضاعيف

تضاعيف ما نورده في دفع الشكوك بيانه على وجه التفصيل واما تقرير الشك
الموردة عليه فهو انه لا يمكن ان يكون لتحريكات الطبيعة غاية لوجوه الاول
ان الغاية يجب ان يكون بوجودها الذهني علة لفاعلية الفاعل كما مر والطبيعة
لا شعور لها فلا يكون للغاية وجود ذهني عندها فلا غاية لها فلا يمكنها ان تقصد
غاية واختيارها والجواب عنه ان تصور الغايات في الحركات الطبيعية
وجوداتها الذهنية انما هي عند مبدء اجل جاعل الطبيعة لا عند الطبيعة
فان كانت هي مباشرة للتحريك لكنها مسخرة لمبدء اخر هو فوقها وصورة الغاية
انما يجب كونها عند الفاعل المباشر اذا لم يكن مسخرا لغيره واما اذا كان المبدء
في الحقيقة هو غيره على سبيل تسخيره اياه فيكفي كون الصورة عند المسخر اياه
فانه قد جعله بحيث يؤدي تحريكه الى غاية على ان كون تصور الغاية عند الفاعل
لا يجب ان يكون على سبيل الشعور النفساني بل يكفي ان يكون على سبيل
الاقتضاء الجبلي وقد نهى الى ان للطبيعة شوقا جبليا طبيعيا تسخيريا
الى كمالاتها وغاياتها وهو الذي يقتضي حركتها اليها وان لم يكن لها شعور نفساني كما صرح
به الشيخ في طبيعيات الشفاء في جواب من قال الموت ليست يحصل الفعل ذا غاية بل التنوع
الفعل الذي يختار مبني على ان الطبائع لاختياره للاكل غاية ما في محبته فالروية
لا تحمل تخصيص الفعل ولا تجعله ذا غاية ولما كانت النفس مسلطة على النوازع المختلفة
والمعارضات المتفننة كان يصدر عنها افعال متشابهة على نهج واحد من غير روية
ان شئت ان تستظهر في هذا الباب فتامل حال الصناعة فان الصناعة لا شك
في انها ذات غاية واذا صارت ملكة لم تحتج في استعمالها الى الروية وصارت بحيث اذا

اذا احرقت الحية فيدرت ونبلد الماهر فيها على العادة فيما بين الاولى لم يكن يكتب او
يضرب بالعود فلنا اذا اخذ يروي في اختيار حرف حرف او نغمة نغمة واراد ان
تقف عليه ما نبلد وتعطل واما انه يستمر على نهج واحد فيما يفعله لا يروي في كل واحد
واحد مما يستمر فيه وانكان ابتداء ذلك وقصده اماً فقوله الحكية بما السنة
فهذا الذي لمح لا تبلد ولا يروي فيه وكذلك حال اعتصام الى التي تحت بعضهم بما ورد
البلا على العضو المستحلم عن تكلم لا روية ولا استطلاع لصورة ما يفعله في الحال
وما قد صح وانضم من ذلك القوة التفصيلية اذا حركت عضوا ظاهرا فحتاك تحريكه
فليس تحريكه بالذات على ذلك ما اعطته بل انما يحرك بالحقيقة العضلة التي تحركيه
تحريك ذلك العضو والنفس لا تشعر بتحريكها العضلة مع ان ذلك ايضا
اختياري واول انتهى فتدبر فيه حق التدبر ان شاء الله والثاني ان التحريكات
الطبيعية لا ينتهي الى حد تقف عنده كما في الكون والفساد فانه لا غاية لهما
يقفان عندها لان بعد كل كاين كاينا الى ما لا يتناهى والغاية يجب ان يقف
عندها تحريك العلة الفاعلة وقد اجاب الشيخ عنه في الهيات الشفا بالفرق
بين الغاية بالذات وبين المعرض الذي هو احد الغايات بالعرض قال والفرق
بينهما ان الغاية بالذات هي الغاية لانها الضروري احد ثلثة اصول فاما ان
لا يعرض وجوده حتى يحصل الغاية مع ان العلة للغاية ثم بل علة لازم للعلة مثل ان
لا يعرض جسم ادكن حتى يتم القطع به واما لم يكن جسم جسم ادكن ما كسه لكن ليس
كان لازما للحكمة الذي لا بد منه واما ان لا يعرض وجوده لازما للعلة الغائية نفسها
لازم العلة الغائية في امر التزويج مثلا التوليد ثم التوليد تبعه حب الولد ويلزمه

لان الزيج

ثم قال ... الطبيعة ... الطلب
والذي ... يعني ... ضرورة
... الغاية ...

لا انا المتى فيح كان العلة فيه كلها غايات بالعرض الضروري لا الغرض الاتفاقي
ثم قال لنقول اما الحافي الكاينات الغير المتناهية فليست بغايات عنايته في
الطبيعة ولكن الغاية الذاتية هي مثلا ان يوجب الجوهر الذي هو الانسان
الى الدوس اما التحليل بان يكون هذا الوجه وجودا دائما ثابتا وكان هذا
ممتنعا في الشخص الواحد المشار اليه لان كل كاين يلزمه حد في الفساد
اعنى الكاينات الهيولانية الجسمانية وهذا امتنع في الشخص استبقى بالنوع فالغرض الاول
اذن هو بقاء الطبيعة الانسانية مثلا او غيرها في شخص منتشر غير معين وهو الغاية
التامة لفعل الطبيعة الكلية وهو واحد لكن هذا الواحد لا بد في حصوله باقيا
من ان يكون اشخاص بعد اشخاص بلا نهاية فيكون لا تتناهى الاشخاص بالعدد
غرضا على معنى الضروري من القسم الاول لا على انه غرض بنفسه لانه لو
امكن ان يبقى الانسان دائما كما يبقى الشمس والقمر لما احتيج الى التوالد
والتناسل بالتسلسل على ان هاهنا لمثال ان الغرض لا يتناهى الاشخاص كان
لا يتناهى الاشخاص معين غير معين كل شخص ولما يذهب الى نهاية شخص
بعد شخص لا الى نهاية معدلة تناه فاذن الغاية بالحقيقة هنا موجودة وهي صورة
شخص منتشر الى تناهي الاشخاص ثم الشخص الذي يوجد الى شخص
اخر الى ثالث الى رابع ليس بعينه غاية الطبيعة الكلية بل الطبيعة الجزئية فاذن
هي غاية للطبيعة الجزئية فليس غيرها بعدها غرضا وغاية للملك الطبيعة الجزئية
التي هي غايتها واعني بالطبيعة الجزئية القوة الخاصة المدبرة بالشخص الى احد
واعني بالطبيعة الكلية القوة الفائضة في جواهر السماويات كشيء واحد

واحد والمدبرة لكليتها في الكون انتهى كلام الشفا الثالث انه لو كانت الطبيعة
تفعل لغاية لكانت الذبوليات والتي فيها الموت في الطبيعة الشيء فان
هذه الاحوال ليست تقصد ولو كان ذلك لغاية الى ما سببها تاما على الدوام
او الاكثرية يقتضي ان يكون المتادي اليه غاية لتلك الاسباب كان كل ما تادى
اليه الطبيعة على الدوام او الاكثرية غاية مكان جميع ما ذكرنا وغير ذلك كالهرم
والذبول والفساد مما يتادى اليه الطبيعة انها غايات الطبيعة فيما يظهر وقد اجاب
الشيخ عن ذلك في طبيعيات الشفا بقوله واما حديث التشبيه فان الامر مر بيان
ان بعضها هو نقص في نقص من المجرى الطبيعي وبعضها زيادة وما كانت
نقصانا فيجاهي هو من فصل نقصان المادة ونحن لم يمض انا الطبيعة يمكنها
ان يحرك كل مادة الى الغاية ولا ضمنا ان لا علم لفعالها غايات بل اغا ضمنا ان افعالها
في المواد الطبيعية المطيعة التي لها هي غايات وهذا الذي احرج ذلك والموت
فالذبول هو القصور الطبيعة البدنية عن ان تلم المادة صورتها وحفظها ابدا
عليها بادخال بدل ما يتحلل وينظم الذبول ليس انما يعرض عند الغاية البتة فان نظام
الذبول سببان غير الطبيعة الموكلة بالبدن وذلك السبب هو الحرارة ويسببان الطبيعة لكن
بالعرض ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة لتحال التمام وتنسوق المادة اليه
على النظام وذلك غايته والطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن ما امكن
بالمدد بعد المدد لكن كل مدد ياتي فانه استعداد منه اخر ايقع اقل في الاستعداد
منه بدوا لما نذكر في العلوم الجزئية فيكون ذلك الامداد بالعرض سببا
لنظام الذبول فاذن الذبول عرض من حيث هو ينتظم ويتوجه الى غاية

فهو

فهو فعل الطبيعة ولم يكن فعل الطبيعة البدنية فهو كما نصي ان كل الحال الامور الطبيعية يجب
ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بل قلنا ان كل طبيعة تفعل فعلها فانما تفعله لغاية لها وما اما نزها
فقد لا يكون لغاية لها واما الموت والتحليل والذبول وكل ذلك فان لم يكن غاية فانه ما تقتضى
الى البدن عرضيه وهو غاية واجبة من نظام الكل وقد لوحنا الى الافلاك فيما سلف وعليك بحال
النفس سينبهك على غاية في الموت واجبة وغايات في ثبات الضعف واجبة واما التي بلا
شيء انها كانت لغاية فان الملاقات اذا انفصلت حركة الطبيعة فضلها الى الصورة التي
يستحقها لاجل الاستعداد الذي فيها لا تعطلها فيكون فعل الطبيعة منها لغاية وان كان
المستدعى لحمل الغاية اتفاق سبب غير طبيعي انتهى الرابع لو كانت الطبيعة تفعل لاجل
شيء فالشيء الثابت في ذلك الشيء نفسه وانه لم يفعل في الطبيعة على ما هو عليه
ولتستمر المطالبة الى غير النهاية واجاب عنه الشيخ بان ليس اذا كان للحركة غاية وللفعل
غاية وجب ان يكون لكل علة غاية وان لا تقف المسئلة عن لم فان الغاية في الحقيقة
يكون مقصودة لذاتها وساير الاشياء يقصد لها وما يقصد لاجل شيء اخر فهي
ان يسئل عنه بلم اقتضى للجواب بالغاية واما ما يقصد لذاته فانه لا يليق به السؤال
عن انه لم قصده ولهذا الشوق لم طلبت الخير ولم هربت عن المرض ولم نفر سبع الشيء
ولو كانت الحركة والحالة تقتضى الغاية لانها موجودة لان لها غاية لكان وجب ان
يكون لكل غاية غاية لكنها يقتضى ذلك من حيث هناك زوال وتجدد حادث عن
سبب طبيعي فاذا ادى الحاصل انه لا تم ان فاتطن كونه مترتبا على فعل الطبيعة وتادي
الطبيعة اليه يكون لعرض فعل الطبيعة ويكون للطبيعة فعل وتادى اليه بل انما هو ضرورة المادة
كان نوجد الاتفاق وما يأتي انها حصلت حصلها المقصد الاتفاق وبقصورها عن موضوعها

بالضرورة لا لغاية مثلا لما لو ان الشتايا لم تستحل لينقطع ولا الامر اسي حملت عرضة
لتلحق بل اتفق ان حصل عنها الامادة لا تقبل الا هذه الصورة فاتفقت ان كانت
هذه الصورة نافعة في مصالح البقاء وكذلك الحكم في سائر الامور الطبيعية التي اتفقت
ان حدث شيء منها يفضي الى الصلح ظن انه منسوب الى الاتفاق والى ضرورة المادة بل ظن
انما تصدر عن فاعل يفعل لا لاجل شيء ولو كان كذلك لما كان بالاكثر او دائما لا يختلف
وهذا كالمطر الذي نعلم يقينا انه كائن لضرورة المادة لان الشمس اذا بخرت فحصل
البخار الى الجو البارد فصار ماء ثقيلا نزل لضرورة فاتفق ان يقع في مصالح فظن
ان الامطار مقصودة في الطبيعة لتلك المصالح ولم يلتفت الى افسادها البيادر واخذ
عنه الشيخ في طبيعيات الشفا بقوله والذي يجب الان ان نقوله في هذا الباب لتحقيق الحق
هو ان الكثير من الاقدمين ظنوا ان للاتفاق مدخلا في تكون الامور الطبيعية وذلك انهم نظروا
الى افرادها فلم يجدوا حصول هذه المدرة عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه
الحبة في هذه البقعة من الارض ولا حصول هذه النطفة في هذا الرحم لمراد ما
ولا امر اكثري بل لما ح انه وما يجري مجراه اتفاقي … النظر في مثله تكون السنبلة
عن البر بل بامداد المادة من الارض والجنين عن النطفة باستمداد المادة من
الرحم … بالاتفاق … ليس باتفاق بل امر اوجبه الطبيعة وسلك بها
قوة … ان المادة التي للشيء … لا تقبل الا هذه الصورة
لانها لا تقبل … ان العالم يحصل لهذه المادة هذه الصورة لانها لا تقبل الا
هذه الصورة فانه ليس … طفا الخشب لكن الحجر اثقل الخشب
اخف بل هناك … صانع لم يصلح الا ان يكون … بفعله

السنبلة

السنبلة فحصلها على هذه السنبلة لكن المتأمل الصادق يظهر صدق ما قلنا وهو ان النطفة
الى الحنطة اذا سقطت فيها حبة بر انبتت سنبلة بر وحبة شعير انبتت سنبلة
شعير ولم يحصل … ان الاجزاء الارضية والمائية تحرك بذاتها وتنفذ في جوهر
الحب وتربيه فانه سيظهر ان تحركها عن مواضعها ليس بذاتها لان الحركات التي
لذاتها معلومة فيجب ان يكون تحركها انما هو لجذب قوى متمكنة في الحبات
جاذبة باذن الله تعالى ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك النطفة اجزاء تصلح لتكون
البر واخرى صالحة لتكون الشعير او يكون الصالح لتكون البر صالحا لتكون
الشعير فان كان الصالح لهما اجزاء واحدة فقط فقد سقطت الضرورة
المنسوبة الى المادة ورجع الامر الى ان الصورة طارية على المادة من مصور يخصها
بتلك الصورة وتحركها الى تلك الصورة وانه دائما او في الاكثر الامر يفعل
ذلك فقد بان ان ما كان كذلك فهو فعل يصدر عن ذات الامر متوجها
اليه اما دائما فلا ينقلب واما اكثريا فيعاق … وهذا هو … بالغاية
في الامور الطبيعية وان كانت الاجزاء مختلفة فالمناسبة ما بين …
التي في البر وبين تلك المادة … تلك المادة … بتحريكها الى حين
مخصوص في الدوام او الاكثر … يكسبها صورة ما … القوة
التي في البر يحرك بذاتها هذه المادة الى تلك الصورة من الجوهر والكيف
والشكل واللون ولا يكون ذلك لضرورة المادة فان كان لا بد من ان يكون المادة
في تلك الصفة لينتقل الى تلك الصورة فلتنضع … طباع المادة صالحة
لهذه الصورة لغيرها … انتقالها الى حين …

هذه الصورة بعد ما لم يكن … لضرورة فيها بل عن سبب اخر يحركها اليه فيحصل
لها التي صلحت القبول … كلما ان تحركات الطبيعة للمواد
في سبيل قصد طبيعي منها الى حد محدود وان ذلك مستمر على الدوام او على
الاكثر وذلك بانتهاء الغاية ثم الظاهر ان الغايات الصادرة عن الطبيعة في
حال ما يكون الطبيعة غير معارضة ولا ممنوعة … وكمالات … اذا
تأدت الى غاية … كان ذلك النادر … لا اكثريا بل في حال تفقد
النفس منافعها اسبابا عارضا فيه واذا اصاب هذا الفعل … واذا اصاب
هذه الزيادة حتى اسقطت واذا كان … الطبيعة … الجزئي … الى
نشوء الحيوان والنبات فقط بل … حركات الاجرام البسيطة وافعالها التي تصدر
عنها بالطبع وانما تنتهي الى غايات يتوجه اليها … على نظام
محدود ولا يخرج عنه الا لسبب عارض …
الثابتة … فانما تنسب للامور الطبيعية وهي … انتهى كلام
الشيخ … جميع ما ذكر من اثبات الغايات للطبيعيات ودفع التشكيك عنه اشار
المصنف بقوله وتثبت للطبيعيات غايات وتمنع نسبته الى البخت والاتفاق
وتقريرها انه هاهنا امورا اتفاقية لا سبب لها … غاية …
عليه وذلك كمن حفر بئرا في الارض … فعثر فيها على كنز لم يكن غاية
… لم يكن حافر البئر … فهذا العثور على الكنز مما … ولا طبيعيا
ولا قسريا فانه ليس هناك فعل طبيعي يمكن ان يكون سببا للعثور على الكنز
ولا قسري … الفعل الارادي الذي هناك اعني الحفر لم يكن غاية …

بل هو

بل هو لما اتفق وكان … فيقع فيها فانه ليس لهذا الوقوع
في البئر سبب من الاسباب ومثل هذين الامرين كثيرة جدا لكن ما يجري في العالم
من هذا القبيل فظن انه لا يجب ان يكون لكل فعل يحدث سبب وان يكون لكل ما يحدث
غاية لفعل ونقل الشيخ في طبيعيات الشفا ان جماعة من الاوائل عظموا امر البخت والاتفاق
حتى افرط … جعل تكون العالم بالبخت وانكر ان يكون له صانع
اصلا وزعم ان مبادئ الكل اجرام صغار لا تتجزى لصغرها وصلابتها وانها
غير متناهية بالعدد ومبثوثة في خلاء غير متناه … في طباعها جوهر متشاكل
وباشكالها تختلف وانها دائمة الحركة في الخلاء فيتفق ان يتصادم منها جملة
فيجتمع على هيئة فيكون منها عالم وان في الوجود عوالم مثل هذا العالم غير متناهية
بالعدد مترتبة في خلاء غير متناه لكن مع ذلك يرى ان الامور الجزئية مثل الحيوانات
والنباتات كائنة لا بحسب الاتفاق وفرقة اخرى كانباذقلس ومن جرى مجراه
لم يقدموا على ان يجعلوا العالم بكليته كائنا بالاتفاق ولكنهم جعلوا الكائنات
متكونة عن المبادي الاسطقسية بالاتفاق فما اتفق ان كانت هيئته اجتماعية
على نمط يصلح للبقاء والنسل بقي ونسل وما اتفق لم يكن كذلك لم ينسل
وفرقة اخرى لم يجعلوا الامور الاتفاقية … الاسباب لم يجوزوها
الكون بالجملة لكنهم جعلوا نفس البخت والاتفاق من الاسباب التي توجد
بها الاشياء وقالوا ان البخت سبب الهي مستور … العقول
حتى ان بعضهم … هذا الى ان جعل البخت … الشيء الذي يتقرب اليه
والى الله … هيكل واتخذ باسمه صنم يعبد على نحو ما يعبد عليه

الاصنام وبان انهم طائفة انكرت ان يكون بالبخت والاتفاق مدخل في العلل بل انكرت
ان يكون لهما معنى البتة وهؤلاء قالت انه من المحال ان يخلو الاشياء اسبابا موجبة فنشاهد ونعلم
عنها ان ليس لها ان يكون علة الا نجد لها علة الا يجب بعد البخت والاتفاق ولهذا قد يرى ان امر ما
كون من اهل الصنائع القول بان البخت السعيد قد يحصه وانه نال منها فانكر عليه من هو القول
بان البخت الشقي قد يحصه والمعرفة هناك يجد لشيء بل كان خروج الى الدين مثلا الى موضع لا الى غرضه
في شيء لم يحصل عنه بل من غير ذلك المخرج الى السوق ليقصد في دكان فيجد غريمه ما لم فيظفر بحقه
منه ان يحصل البحث على ليس كذلك بل ان ذلك لانه قد توجه الى المكان لغرض يخصه ولم يحسن
بحضوره قالوا ولهذا وان كان مغايبه في حضوره عن هذه الغاية فيجب ان لا يكون
الخروج الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم فانه يجوز ان يكون لفعل
واحد غايات شتى بل اكثر للافعال كذلك لكنه من حيث انه يحصل المستعمل
لذلك الفعل احدى تلك الغايات غاية فيتعطل الاخرى عن عوضه لا في نفس الامر
وهي في نفس الامر غايات يصلح ان ينصب غاية وليس مثلا هو لها التي كان هذا
الانسان نشاء امكان الغريم هناك فخرج بمره فظفر لم يقل ان ذلك ما وقع
منه بالبخت بل بالاتفاق فيرى ان جعل احد الامور التي توجد لها الخروج غاية
بعد فان الخروج عن ان يكون في نفسه سببا لما هو سبب وكيف نظن ان مثل ذلك يتغير
بحمل جاعل وهذا المذهب مع ابطال الاتفاق اصلا ليس بشيء لانه ليس انه يجب
لكل شيء سبب لم يكن الاتفاق موجودا بل السبب الموجود للشيء الذي لا يوجب
على الدوام ولا الاكثر هو السبب الاتفاقي في نفسه من حيث هو كذلك وقوله قد يكون
لشيء واحد غايات كثيرة مغالطة بالاشتراك اسم الغاية فان الغاية التي للشيء

بل الشيء

الذي كيف كان يوقف عليه اذا حصل بالفعل والمراد بالغاية ههنا هو هذا وقوله ان الجمل
لا يغير الحال في هذا الباب غير مسلم الا ترى ان الجمل يجعل الامر في احدهما اكثريا
وفي الاخر اقليا فان الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يظفر به من حيث هو كذلك
في اكثر الاحوال يظفر به وغير الشاعر الخارج الى الدكان من حيث هو كذلك فانه
ليس في اكثر الامر يظفر بغريمه فاذا كان الجمل المختلف يختلف به حكم الامر
في الاكثر وغير الاكثر فكذلك يختلف به حكم الامر في انه اتفاقي او غير اتفاقي بل
القول الحق يجري نسبته الاتفاق ان نقول ان الامور منها ما هو دائم ومنها ما هو في
الاكثر لا دائم مثل ان النار في اكثر الامر تحرق الحطب اذا لاقته وان الخارج من
بيته الى بستانه في اكثر الامر يصل اليه ومنها ما يتساوى انما يقع في اكثر الامر في الامور
الاكثرية اذا كانت فكونها لا يخلو اما ان يكون عن اطراد في طبيعة السبب اليها
وصلح اوليس يكون كذلك فان لم يكن كذلك اما ان يحتاج السبب الى شريك او شرط
او رفع المانع او المحلج فان لم يكن يحتاج فكونها عن السبب ليس اولى من
لا كونها اذ ليس فيه وصلح ولا مع ما يقارنه ما يرجح الكون على اللاكون فيكون
هذا الشيء عن الشيء ليس اولى من لا كونه فلا يكون كائنا على الاكثر فاذن ان لم يحتج
الى ما يقارنه من الامور التي ذكرناها يجب ان يكون مطردا بنفسه اليه الا ان يعوق
عائق او يعارض معارض ولما ضعته فانه يختلف في الاقل ولا يجب من ذلك
انه اذا لم يعق عائق يكون طبيعيا له ان يستمر الى غايته فيجب ان يكون الفرق
بين الدائم والاكثري ان الدائم لا يعارضه معارض البتة وان الاكثر يعارضه فيتبع
ذلك ان الاكثري بشرط دفع المانع وارتفاع المعارض يكون دائما وذلك في الامور

الموافاة حسن المطاوعة والموافقة نهاية

الطبيعية ظاهر وفي الامور الارادية ايضا فان الارادة اذا صحت وتممت
الاعضاء المحركة طائعة ولم يقع سبب مانع او سبب ناقص للعزيمة كالقصور شأن ان
يوصل اليه فيبين ان نستحيل ان لا يوصل واذا كان الدائم من حيث هو دائم لا يوقع
بالبخت فالاكثر ايضا لا يوقع انه كائن بالبخت ما هو حينه وفي حكم بمرادا عرض
فعرض فربما قيل ان الطرفين جميعا كائن بالبخت وبالاتفاق وقد نفي ما يكون
بالتساوي وما يكون على الاقل والاقل لا شك انه مما يقال انه كائن بالبخت والاتفاق
واما ما يكون بالتساوي فقال الشيخ في طبيعيات الشفاء ان الامر فيه فيه وانه عند
الناس متساوٍ ان ما يكون بالبخت والاتفاق فانما يكون في الامور الاقلية
الكون عن اسبابها والذي رسم لهم هذا المنهج هو ارسطاطاليس لم يشترط ذلك
بل اشترط ان لا يكون دائما ولا اكثريا ولعادة المتاخرين ان يجعلوا الاتفاق
متعلقا بالامور الاقلية دون المتساوية صورة الحال في الامور الارادية فان
هؤلاء المتاخرين يقولون ان الاكل والا الاكل والمشي واللامشي وما اشبه
ذلك هي من الامور المتساوية الصدور عن مباديها ثم اذا مشى ماشٍ او اكل آكل
باردا ثم لم يقل انه اتفق ذلك واما نحن فلا نستصوب زيادة اشتراطهم لما
اشترطوه ونبين بطلان قولهم ان هو الى الشيء الواحد يتعلق به
بقياس اعتبار اكثريا بالقياس ويقاس اخرى واعتبار اخرى متساويا بل الحق
اذا اشترطت فيه شرائط واعتبرت حالا لصادفنا صاحب الاكل ان يشترط له الملاعق
كونه كف الجنس نضيج من المعروف منها الاصابع الخمس والترقالا ليس
الغايض والاجسام صادقا استعدادا تاما في مادة طبيعية بصورة مسخنة

ويجوز

وهي اذا صادفت ذلك لم يعطلها عنها فيجب هناك ان يخلق اصبع زائد ثم يكون هذا
الباب وان كان اقليا نادرا بالقياس الى الاسباب التي ذكرناها بل هو واجب ولما الاقتضا
في البخت لنا ان الشيء ما لم يحصل وجب من اسبابه ولم يخرج عن طبيعة الامكان
لم يوجد عنها ولكن بيان هذا اما يليق الفن الى الفلسفة الاولى فاذا كان الامر على
هذا فمن سبيله يكون طبيعيا فاحدى بالقياس الى شيء اكثريته وبالقياس الى شيء اخر متساويه فان البعد
ما بين الاكثري والمتساوي في بعض البعد ما بين الى احدهما الاقل ثم الاكل ما يتحقق اذا قيس
لا الارادة وعرضنا الارادة حاصلة خرج على حد الامكان المتساوي الى الاكثري فاذا خرجا
من ذلك لم يصح التساوي ان انهما اتفقا او كانا بالبخت واما اذا لم يضافا الى الارادة ونظر اليهما
نفسيهما في نفسهما متساويا لكون الاكل ولا كونه فصحيح ان يقع دخلت عليه فاتفق وان
كان يأكل وذلك بالقياس الى الذي له لا الى الارادة ولكن قولنا القائل صادفته اتفق
انه كان يمشي جده تمشيه واتفق ان كان تغاعسا فان هذا كله متعارف مقبول ومع ذلك فصحيح
وبالجملة اذا كان الكائن في نفسه غير مستطيع ولا متوقع اذ ليس دائما ولا اكثريا وفضائل اليه
سبب الموجب اليه انه اتفاق او بخت وذلك اذا كان من شأنه ان يؤدي اليه ولا دائما
ولا اكثريا واما اذا لم يكن مؤديا اليه البتة ولا موجبا له مثل قعود زيد عند كسوف القمر
فلا يقال انه اتفق فلان انفق انه كان سببا للكسوف بل سببا بالعرض الكون مع الكسوف
ما ليس الكون مع الكسوف هو الكسوف وبالجملة اذا كان الشيء ليس من شأنه ان يؤدي
الى الشيء البتة فليس سببا اتفاقيا له انما يكون سببا اتفاقيا له اذا كان من شأنه ان يؤدي
اليه لكن يؤدي دائما ولا في اكثر الامر حتى لو قطن الفاعل بما يجري عليه حركات الاكل وصح
الاولي ويختار ويصح او يجعله غاية كما لو قطن الخارج الى السوق ان الغريم في الطريق

يحصل به بحصله غاية كان خارجا عن حصول الغاية التي لاجلها تحرك من المعارف يحصل الغريم
في طريقه سمته عوض يوجد في اكثر الامر لمشاهدته او لما خرج الى المعارف من حيث هي
عن طلب عن بها ادري ربما لم يحصل لما يكون اتفاقا فالقياس الى الخروج لا بشرط ذلك
ويكون من التعلق بالاضافة الى الخروج بشرط ذلك فليس من هذا ان الاسباب الاتفاقية يكون
حيث يكون من اجل شي الا انما اسبابا فاعلية لها بالعرض والغايات غايات بالعرض في
ذاخلة في جملة الاسباب التي بالعرض والاتفاق سبب خارج عن الطبيعة والارادية
بالعرض ليس بدائم الايجاب ولا اكثري الايجاب وهو فيما يكون من اجل شي ليس له سبب واجب بالذات
وقد يعرض امور لا يقصد وليست بالاتفاق مثل تخطيط القدم على الارض عند الخروج الى
اخذ الغريم فان ذلك وان لم يقصد بعض حد في القصد لكنه لما كان يقول الى هذا ان كان
كان هذا الاتفاق وان كان الامر الذي القول القائل انه فلانا وضيعة الحاجة يكن اذا اتفق ان وجد
في البيت لا يمتنع عن هذا القول لكونه يريد في اكثر الامر في البيت ما يجري الى المقابل اما يقول لذلك
بحسب الامر في نفسه بل بحسب اعتقاد بعضهم فلذا اذا كان اغلب ظنه انه يريد ان يكون في البيت
فلا يكون يقول ان هناك اتفق بل ان لم يجد يقول ان ذلك اتفق ولكن انما يقول لعهد الى اذا كان عنده في
عنده في ظنه في ذلك الوقت وفي تلك الحال انه كاين في البيت فيكون كاين يكون ظنه في ذلك
الوقت يحكم بالتساوي دون الاكثري بالواجب وان كان عن القياس الى الوقت المطلق اكثريا
وقد يظن في كثير من الامور الطبيعية النادرة الوجود مثل ان الذهب الثلث عشر منها من الامور
اوليا قوته الحارة المقدار المعهود انه موجب بالاتفاق لانه اذا قيس الى الوجود المطلق بل اذا قيس
الى السبب الفاعل له فكان وجوده عند ايلينا المسبب الفاعل لهذا الذهب والياقوت اما اصلها
عند انه لقوته ولوجدانه المادة الوافرة واذا كان كذلك فيصدر مثل هذا الفعل عن ذاته

دائما

دائما او في الاكثر صدرا طبيعيا انتهى كلام الشفا والحاصل ان السبب قد يكون مستقلا في السببية
ذاته غير محتاج الى امر خارج عن ذاته وحينئذ يكون مؤديا الى المسبب دائما وقد يكون محتاجا الى شرايط
وامور خارجة عن ذاته وحينئذ اما ان يكون حصول تلك الشرايط والاحوال ودعمها دائما فيكون مؤديا
ايضا دائما واما ان يكون قد يكون وقد لا يكون وحينئذ اما ان يكون حصول تلك الشرايط والاحوال
دائما الحاصل اكثر من اللاحصول او مساويا له او اقل منه فيكون مؤديا اليه كما في السبب
المستقل بذاته والسبب التام الحصول مع الشرايط في السبب الاكثري الحصول معها انما هو
ذاتيه ومسبباتها غايات ذاتية والسبب المتساوي الحصول والاقلي الحصول اذ السبب حسب الى
ذلك السبب والمحال الحاصل مع عدم التساوي او الاقلية انه سبب ذاتي ايضا ومسببه غاية ذاتية
ولذا نسبناه الى نفس السبب وصدق انه سبب اتفاقي ومسببه غاية اتفاقية فالحفر مثلا اذا قيس الى العثور
على الكنز كان اقليا مع كونه صادرا عن الارادة لكون الكنز في موضع ينتهي اليه الحفر مع عدم شايع
من الوصول اليه كان مسببا ثانيا للعثور اليه فلم يكن غاية ذاتية له ولما كان الحفر لا جل ان يكون كان
سببا اتفاقيا والعثور غاية اتفاقية لكن الحفر المجرد عما ذكرنا لا ابداله غاية ذاتية لكونه للمادر
للبنا فان اتفق ان يكون هناك كنز مدفون يصير سببا للعثور عليه بالعرض لا بالذات فظهر ان
العثور على الكنز هناك لم يكن بلا سبب اصلا بل هو غاية ليست بالعرض فاندفعت الشبهة
بالكلية وظهر ان بعض بطلان ما ذكر من الى كون العالم بالاتفاق وانكار الصانع وذلك لان ما بالعرض
مسبوق بما بالذات وكذلك الحكم في ما يقول من قال ان الاتفاق سبب لكنه لا يدركه
لبعد غايته البعد وقد ذكرنا ذلك في كتابنا المسمى بالكلمة الطبيعية فقوله
وكذا الفعل للاتفاقيات ان يحق للاسباب الاتفاقية غايات اشارة الى
ما ذكرناه من الشبهة مع دفعها المسئلة السابعة في اقسام احوال العلل الاربع

قال والعلة مطلقا سواء كانت فاعلية او مادية او صورية او غائية وقد يكون
الكل لما يكون علة سواء كان مما يصدق عليه التعريف المذكور اولا وذلك لان بعض الاقسام
المذكورة هنا لا يصدق عليه التعريف المذكور كالعلة العرضية وهذا التقسيم لعلة العلة
العرضية والكلية انما هي علة بالعرض لانما يصدق عليه الشي بالعرض ولذا كان هو المطابق لكلام
الشيخ في طبيعيات الشفا وقد يكون بسيطة وقد يكون مركبة فالفاعلية
البسيطة الطبائع البسائط والمركبة ان يكون بعض من الفعل يوجد من اما متفقة النوع
كعدة يحركون السفينة او مختلفة النوع كالجوع الكائن عن القوة الجاذبة والهاضمة وكالفعل
في الصورة بالنسبة الى الهيولى والمادية البسيطة كهيولي البسائط والمركبة كالعقاقير
الترياق والصورية البسيطة كصور البسائط والمركبة كصور الحاليلة والغاية البسيطة كالشبع
والكل المركبة كالمال والتجمل للبس الحرير وايضا اما بالقوة او بالفعل
فالفاعل بالقوة كالنار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه مع صحة اشتعاله فيه وبالفعل كالنار
بالقياس الى ما اشتعلت فيه والمادة بالقوة كالنطفة للجلوس وبالفعل كبدن الانسان
لصورته والصورة بالقوة كصورة الانسان في النطفة بحسب التحرك اليه وبالفعل
وبالفعل كهو بعد انتهاء الحركة وايضا اما كلية او جزئية فالفاعل الكلي
غير منحصر الى العلل بل اعم كالطبيب لمعالجة العلاج والجزئي كهذا الطبيب لهذا
العلاج وكالشيخ فاما الجزئي فاما العلة الشخصية المعلول تنتهي الى هذا النوع ان المعلول وزيد
سالم في مرتبة العموم والخصوص مثل المثالين المذكورين من هذا الهيكل والمادة
الكلية كالخشب لهذا الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والصورة
الكلية كصورة الكرسي والجزئية كصورة هذا الكرسي لخشب هذا الكرسي والغاية الكلية كالانتفاع

زيد

زيد عن الظلام مطلقا كالجلوس مطلقا على هذا السرير والجزئية كالانتفاع من زيد فلان وكهذا
الجلوس على هذا السرير وايضا ذاتية او عرضية اما بالذات او بالعرض اما الفاعل بالذات فمثل الطبيب
اذا عالج والنار اذا اسخنت وحاصله ان يكون العلة مبدا لذات ذلك الفعل وما حدث من حيث
هي مبدا والعلة الفاعلة بالعرض ما خالف ذلك وهي على اصناف من ذلك ان يكون الفاعل
يفعل فعلا ويكون ذلك الفعل مزيلا لضد مانع فينفعل الضد الاخر فينسب اليه فعل الضد
الاخر مثل السقمونيا اذا برد باسهال الصفرا ويكون الفاعل مزيلا لمانع شاع فعل
الطبيعي وان لم يكن وحسب مع المنع ضد امثل مزيل الدعامة من هدف فانه نوع هو هادم
الهدف ومنها ان يكون الشي الواحد معتبرا باعتبارات لانه ذو صفات ويكون من
حيث له واحدة منها مبدا بالذات يفعل فلا ينسب الفاعل الى بعض المغايرة لها كما
يقال ان الطبيب يبني من ذلك ان يكون الموضوع محرزا مقترنا بالصفة فيقال
الانسان يبني من ذلك ان يكون الفاعل بالطبع والارادة متوجها الى غاية متأديا
الى انه يليقها الكثير يعرض معها غاية اخرى مثل الحجر اذا شج ما ما عرض له ذلك لانه بذاته
يهبط فاتفق ان وقعت هامة فهو ما عليها بسبب ما شجها وقد يقال له انه فاعل بالعرض
وان كان ذلك الشي يفعل اصلا الا انه يتفق ان يكون في اكثر الامر يتبع حضور امر
محمود او محذور فينسب ذلك فيستحب قربا ان كان يتبعه امر محمود ويتطير منه
ويظن ان حضوره سبب لذلك الخبر او لذلك الشر واما المادة بالذات فهي التي
لحمل نفسها تقبل الشي مثل الذهن للاشتعال واما التي بالعرض فعلى اصناف
ذلك ان يوجد المادة مع صورة مضادة لصورة ويكون ذلك علوا لها فيوجد مع الصبي
القابلة مادة للصورة الحاصلة كما يقال ان الماء موضوع للهوا والنطفة موضوع الانسان

والمنطقية ليست هي منه بما هي نطقية لان النطقية يبطل عنه كون الانسان ناطقا ويوخذ الموضوع
موضوع مع صورة ليست داخلة في كون الموضوع موضوعا وان لم يكن جهة الصورة الاخرى
المقصودة فيجعل موضوعا مثل قولنا ان الطبيب يعالج فانه ليس انما يعالج من حيث هو
طبيب ولكن من حيث هو عليل فالموضوع للعلاج هو العليل لا الطبيب واما الصورة
التي بالذات فكشكل الكرسي للكرسي والتي بالعرض فمثل البياض الحادث له اذا
كان نافعا في الشيء بالفاصلة الخشب بقبوله شكل الكرسي من حيث كانت الصورة بالعرض
سبب المجاورة كحركة الساكن في السفينة فان حركة الساكن في السفينة مستقل متحرك بالعرض
فاما الغاية بالذات فهي التي تنحوها الحركة الطبيعية او الارادية لاجل نفسها لا لغيرها مثل
الصحة للدواء والغاية بالعرض على اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجل مثل ان الدواء لاجل
شرب الدواء لاجل الصحة ومنها هو الناقع والمظنون انه نافع لاجل الخير او المظنون
خيرا ومن ذلك ما يلزم الغاية او يعرض لها اما ما يلزم الغاية فمثل الاكل غاية التغذي لكن ذلك
لان الغاية لا لانه بل النائط وهو كونه الجوع واما بالعرض للغاية فمثل الجمال للرياضة فان الصحيح
قد يعرض لها الجمال الجيش الجمال هو المقصود بالرياضة وغير ذلك ما يكون الحركة متوجها
لا اليه فيعارضها هو فمثل الصخرة الحجر الهابط ومثل من خرج في طريق فيصيب انسانا
من ها كانت الغاية الثانية مرصودة صيانة بها لم يوجد كذا في الشفا والظاهر على
ما قال المحقق الشريف ان العلة لو صيغت باعتبارين احدهما ان تسمى بالعلة
حقيقة من الشيء اذا اقترن بالعلة الحقيقية اقترانا مصححا للاطلاق اسمها عليه
يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء بالمعلول لكن فان العلم بالعلل الى ذلك الشيء
المقترن بالمعلول يسمى علة عرضية وثانيهما اقتران شيء بالمعلول يسمى علته عرضية ق

التهم

ايضا اما غاية او خاصة فالفاعل العام هو الذي يفعل يشترك بالانفعال عنه
اشياء كثيرة مثل الهواء المغير للاشياء كثيرة والخاص هو الذي يفعل عن الى احد منه جل
شيء بعينه مثل الدواء والذي بينا وليس والمادة العامة مثل الخشب للسرير والكرسي
وغيرهما والخاصة مثل الانسان بمزاجه للصحة والصورة العامة لا يفارقها الكلية بل
مثل الجنس للخاص والخاص لا يفارق الجزئية مثل حد الشيء وفصله او خاصته والغاية العامة
كلها لا الصغر للشرب التي تجين والشرب للتشفي بها ايضا والخاصة مثل لقاء زيد لصديقه
فلانا كذا في الشفا وقوله وهي مثل الجنس للخاصة ان الصورة العامة كالجنس للصورة الخاصة
كصورة الكرسي مطلقا التي هي جنس لصورة هذا الكرسي صورة ذلك الكرسي الى غير ذلك
والفرق بين الصورة العامة والفاعل العام مثلا مع كون الفاعل العام ايضا جنسا للفاعل
الخاص فان الهواء المغير مطلقا جنس لهذا الهواء المغير لهذا الشيء يجوز ان يكون هو بعينه
ايضا مغيرا لذلك الشيء بخلاف صورة الكرسي فان صورة هذا الكرسي لا يجوز ان
بعينها صورة لذلك الكرسي فليتدبر جدا ق ايضا اما قريبة او بعيدة
فالفاعل القريب هو الذي لا واسطة بينه وبين المعلول الوتر يحرك الاعضاء والبعيد
هو الذي بينهما واسطة مثل النفس تحرك الاعضاء والمادة القريبة مثل التوتر المرتقى
والبعيد هكذا والتي هي الغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالسعادة للدواء
ق ايضا اما مشتركة او خاصة فالفاعل المشترك كثيرا
واحد لبيوت كثيرة والخاص كبناء واحد لبيت واحد وكذا في ساير العلل وهيهنا
امر انقسام العلة الى المشتركة والخاصة لم يعتبره الشيخ واعلم ان الفرق بين العام الخاص
والمشترك ظاهر لكن لا فرق في الخاصة المقابلة للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة

الاعضاء للبدن والبعيدة مثل
الاخلاط والاركان له والصورة
القريبة مثل

للعامة على ما شرحنا والخاصة المقابلة للمشترك فيجب ان تفسر العامة في كلام الشيخ بما هي كالجنس العالي
مثل الصانع الذي هو كالجنس للجنس للبناء والنجار وغيرهما والخاصة المقابلة لهما بما هو كالنوع
مثل البناء فعلم التسلسل حيث ان يحصل بان تخصيص العموم بالجنس يخرج عموم النوع عن الحسبان
العموم فيتعين اعتبار الاشتراك لان الشرك انضمام في التاني فالعامة يشمل المشترك على وجه
ما فتبرد الشيخ هو الصواب فليتدبر المسئلة الثامنة في احوال العلل وتقسيمها
المشابه فمنها ان العدم الحادث عد من جملة مبادئه يجب النظر في انه
كيف عدا الشيخ في طبيعيات الشفا مبادي الجسم من جهة ما هو متغير او مستكمل او
حادث كاين فان لم زيادة مبدء وكونه متغيرا هو غير كونه مستكملا فالمفهوم من كونه
متغيرا انه كان له صفة حاصلة بطلت وحصلت له صفة اخرى فلكي يكون هناك شيء ثابت
هو المتغير حالما كانت معدومة فوجدت بقي انه لا بد من جهة هي متغيرة ان يكون له قابل
التغير عنه والمتغير اليه صورة حاصلة وعدم لها كما هو الصورة الى ابله كالثوب الذي
ابيض بعد ان كان اسود فالسواد وقد كان السواد معدوما فكان ما بياض موجودا فالمفهوم من كونه مستكملا
هو ان يحدث الامر فتكون بعدم زال الشيء بعينه مثل الساكن انه تحرك فانه حين ما كان ساكنا لم يكن
الفعلنا الحركة التي هي موجودة له بالفعل لا بعد القوة فلم يتحرك ليس الا العدم فقط مثل التي
الساكن كتب فيه والمستكمل لا يكون له ثابت وصفة ناقصة اي حصل فيه وعدم تقدم
فان العدم شرط في ان يكون الشيء متغيرا او مستكملا فانه لو لم يكن هناك عدم لا يتصور
ان يكون مستكملا او متغيرا بل كان يكون بالكمال والصورة حاصلة له دائما فان
المتغير والمستكمل يحتاج الى ان يكون قبله عدم حتى يتحقق كونه متغيرا او مستكملا العدم
ليس محتاج فان يكون عدما الى ان يحصل تغير واستكمال نفي العدم يوجب رفع التغير

والمستكمل

والمستكمل من حيث هو متغير او مستكمل فرفع التغير والمستكمل لا يوجب رفع العدم من هنا
الجسم انه تقدم منه مبدء ان كل ما لا بد من وجوده في وجود شيء كان له مبدء لذلك الشيء
مبدء وان بطل ذلك لا يكفي في كونه الشيء مبدء ولا يكون المبدء كل ما لا بد من وجوده للامر في وجوده
كان مبدء الامر في وجوده مع الامر الذي هو له مبدء من غير تقدم ولا تاخر فليس العدم مبدء
ولا فائدة لنا في ان نناقش في التسمية فلنستعمل بدل المبدء المحتاج اليه من غير انفكاك
فيجعل القابل للتغير والاستكمال يحتاج العدم ويحتاج الصورة كلها محتاجا اليه في ان
الكون متغيرا او مستكملا وهذا اتضح لنا بادنى تامل فالمفهوم من كون الجسم كاينا
وحادثا نضطر الى اثبات امر حادث والى عدم سبق فيما ان هذا الحادث وهذا الكاين
هل يحتاج الى ان يتقدم كونه عدمه ثم وجد جوهرا كان مقارنا لعدم الصورة
الكاين ثم فارقه وبطل عينها العدم فهذا مما ليس يبين لنا فيه شرح بيان ذلك
يجب ان يصف الطبيعي ويصفا ويقنع بالاستقراء ويبرهن عليه في الفلسفة الاولى
انتهى كلام الشفا وظهر منه ان كون عدم الحادث مبدءه ومحتاجا اليه لوجوده
انما هو بالذات على الحقيقة لا بمجرد مقارنته لما هو مبدء له اعني مادته على راي الحكماء
وفاعله على راي المصنف والمتكلمين من نفي حاجة الحادث الى سبق مادة كما هو يكون
من المبادي العرضية على ما قال والعدم الحادث المعدود من المبادي
العرضية اي لكونه مقارنا لما هو فاعل او مادة لم كما عرفت فان كان متقدما على
على المعلول بالزمان لكون تقدم العدم زمانيا لا محالة ومنه ايضا كون المقارنة
لما يتقدم بالزمان على المعلول بصحة الاطلاق على المبدء بالعرض على المقارن
غير ظاهر بالنظر وعدمه كما لا يخفى على المتامل والاولى على تقدير كونه مبدء

بالعرض ان يقال يكون علة لما هو معا دون المعلول اعني الحدوث فاذا انسب الحدوث
موصوفا اعني وجود المعلول يكون علة له بالعرض لكنه فيه انهم انما عدوه من
المبادى للحادث من حيث هو موجود كما في كلام الشيخ ومنها ان الفاعل في طرف
العدم قد يشتبه فيطلق اسم الفاعل في طرف الوجود والحق ان هو الفاعل في طرف
الوجود لانه الفاعل المستجمع لجميع شرايطه ان كان موجودا كان الاثر موجودا
ان كان معدوما كان معدوما واليه اشار بقوله **والفاعل من الطرفين**
واحد ومنها ان الموضوع كالمادة في ان كلا منهما علة قابلة فانه قد
يشتبه فيتوهم تخصيصهما بالمادة فالحاصل كما قيل ان الموضوع من جملة العلل
لكنه شبيه بالعلة المادية ولذا لم يعدوه على حدة من اقسام العلل وعند التحقيق انه
علة مادية ليس مسلما مع التشبيه بل هو من افراد العلة المادية حقيقة كما نطق
له من تصانيف من سبق **و**منها **ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو**
في احد طرفيه الوجود والعدم لا في ماهيته وقد سبق تحقيقه وانما
ذكره هنا لوقوع الاشتباه فيه **و**منها **ان الاسباب الماهية غير اسباب**
الوجود لكون الوجود زايدا على الماهية هي المادة والصورة وهذا احد
فيهما ما الاسباب الوجود هي الفاعل الغاية وهما خارجان عنها وهما المادة والوقت
ما الحاصل العلل في الوجود اليهما انما هي تقوم ماهيته والحاجة الى المؤثر انما
يكون من ذلك فينبغي ان لا يقع الاشتباه من كونهما معدودين في العلل
فيظن ان حاجته اليهما انما هي في الوجود ويمكن ان يحمل هذا على تتميم السابق
فكانه لما قال ان افتقار الاثر الى المؤثر انما هو في الوجود لا في ماهيته اعترض

باب العمر

بعض الى البعض علة في تقوم ماهيته لا في وجوده او عدمه فكيف حكمتم بان
افتقاره انما هو في احد طرفيه فقط فاجاب بان حكمنا بان افتقار المعلول الى المؤثر
بقرينة التعبير عنه بلفظ الاثر انما هو في احد طرفيه والمؤثر انما هو من اسباب
الوجود لا اسباب الماهية واسباب الماهية غير اسباب الوجود فلا يلزم من افتقار
الاثر في تقوم الماهية الى اسبابها افتقاره فيه الى المؤثر الذي هو من اسباب الوجود
فليتدبر ومنها ان اكثر من الاوهام يذهب الى ان المحتاج الى السبب انما
هو الوجود لكونه ثبوتيا الا العدم لكونه نفيا محضا وقد سبق ذلك في مسئلة
نفي الاولوية الذاتية فنبه على بطلان ذلك بقوله **ولا يفتقر العدم الى سبب**
مطلق نسبة تساوي نسبته ماهية الممكن الى طرفي الوجود والعدم فيفتقر
في كل منهما الى مرجح ضرورة بطلان الترجيح بلا مرجح وهذا المرجح هو المراد
من السبب ومنها انه قد سبق ايضا في مبحث الاولوية الذاتية ان بعضهم قد
ذهب الى ان العدم اولى بالاعراض السيالة كالحركة بدليل امتناع البقاء
عليها فلا يحتاج هي فيه الى سبب بل يكفي تلك الاولوية في وقوعه
فاشار الى دفعه بقوله **كما في الحركة** اي ان عدم الحركة ايضا
ايضا بسبب كما عرفت من نفي الاولوية مطلقا **المسئلة التاسعة**
في بعض احوال العلة المعدة وهي ما يقرب المعلول الى علته قبل الايجاد
التهيئة فالمعد هو الذي يهيئ المادة ويعدها لوجود صورة من صورها
منها او حلول عرض فيها او تعلق تجرد بها فيه وهو اما ان لا يعد الا دون التقريب الى الاثر
كما في الحركة الى المنتصف المعارفة فانها تقريب الحركة بعد المنتصف الى الفاعل

بالفعل [illegible]

ومن العلل المعدة اي مثل كالحركة الى المنتصف المسافة الموجبة الى الحركة بعد
المنتصف فهما متماثلان **او خلاف** كالحركة الى السخونة وهي مخالفة لهما **او ضد**
كالحركة الى الفوق الموجبة الى الحركة الى السفل فهما متضادان **والاعداد**
قريب كاعداد الخشب بالفعل الى الصورة الانسانية **او بعيد**
كاعداد النطفة بالفعل اليها **ومن العلل العرضية ما هو معد**
بين ان بعض العلل الفاعلية العرضية يكون علة معدة ذاتية بالنسبة الى ما هي
علة فاعلية عرضية له كما ان شرب السقمونيا علة فاعلية لحصول البرودة وعلة
معدة ذاتية له الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على محمد
اله الطاهرين ١٢١٦

۱۲۵